Dogmatische Studien

von

D. Fr. H. R. Frank,
Geheimrat, o. Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen und Leipzig.
Andr. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1892.

Engelhardt, Prof. D. **Mor. v.**, **Das Christenthum Justins des Märtyrers.** Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. 9 Mk.

Gloël, Prof. D. **J.**, **Die jüngste Kritik des Galaterbriefes** auf ihre Berechtigung geprüft. 1 Mk. 80 Pf.

Haffner, Pf. **E.**, **Das Gebet des Herrn** aus der Zeit und für die Zeit ausgelegt. 60 Pf.

Harnack, Prof. D. **Th.**, **Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers.** 2 Bde. 8 Mk.

— —, **Luthers Theologie** mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2 Bde. 12 Mk.

Haußleiter, Lic. theol. Dr. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 4 Bogen. 60 Pf.

Hesedamm, **C.**, **Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt.** Eine kritische Untersuchung. 1891. 1 Mk. 20 Pf.

Kähler, Professor D. **Martin**, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. 50 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 9 Mk.

— —, **Die Universitäten und das öffentliche Leben.** Über die Aufgabe des akademischen Unterrichts und seine zweckmäßigere Gestaltung. 1891. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Wie studiert man Theologie im ersten Semester?** Briefe an einen Anfänger. 1891. 60 Pf.

Köhler, Professor D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte** alten Testamentes. I. II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf.

Kolde, Professor D. **Th.**, **Der Methodismus** und seine Bekämpfung. 60 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. **2.** Aufl. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation.** Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Grenzen des historischen Erkennens** und der Objektivität des Geschichtsschreibers. **2.** Abdr. 1891. 60 Pf.

König, Prof. D. **E.**, **Der Glaubensakt des Christen** nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 1891. 3 Mk.

Dogmatische Studien

von

D. Fr. H. R. Frank,
Geheimrat, o. Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen und Leipzig.
Andr. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1892.

Vorwort.

Bei der gegenwärtigen Bewegung auf dem Gebiete der systematischen Theologie tritt an den Dogmatiker immer wieder die Aufforderung heran, seinen bisherigen Erwerb in Beziehung zu setzen, sei es positiver= oder negativerweise, zu den zeitweilig neu auftauchenden Strebungen und Gedanken. Die folgenden Abhandlungen sind aus solch einer innern Zwiesprache hervorgegangen War dieselbe für mich ein persönliches Bedürfnis, so darf ich vielleicht hoffen, daß auch andre, die an meinen dogmatischen Arbeiten Interesse haben, diesen Abhandlungen ihre Teilnahme schenken. Daß sie nicht mit bloßen Theorien sich beschäftigen, sondern durchaus in das praktisch=kirchliche Leben eingreifen, wird schon bei flüchtiger Durchsicht sich herausstellen. Die beiden ersten Stücke, die bereits in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" (1891, Heft 6 und 7) sich finden, habe ich hier wieder aufgenommen, weil sie miteinander meine Antwort enthalten auf neuerliche Angriffe (von Gottschick und a.), die nicht bloß meiner Theologie, sondern der kirchlichen Theologie überhaupt gelten. Mein Bestreben hierbei, gleichwie bei der dritten und vierten Abhandlung, war dieses, mit der Abwehr thunlichst positive Förderung zu verbinden. Denn bloße Verteidigung ist meist unfruchtbar und erscheint leicht als Privatsache des einzelnen. Darauf vielmehr kommt es an, daß wir auch durch gegnerische Angriffe in der Erkenntnis uns fördern lassen.

Erlangen, den 3. September 1891.

D. Frank.

Inhalt.

I.

Glaube und Theologie.

Vortrag, gehalten auf der Thüringer kirchlichen Konferenz zu Arnstadt den 2. Juni 1891.

Hochzuverehrende Herren, liebe Brüder! Allem andern voran, was ich an dieser Stelle zu reden beabsichtige, lassen Sie mich den Ausdruck des Dankes stellen für die Güte und das Vertrauen, womit Ihr geehrtes Komitee mich zum Vortrag in Ihrer Mitte aufgefordert hat. Denn wenn mir im Norden die unvergessene Freude erster amtlicher Wirksamkeit zu teil geworden ist, und wenn im Süden Gott des vollen Maßes heißer Tagesarbeit mich gewürdigt hat, so knüpfen doch an Thüringen mich Bande des Blutes und frühester Jugenderinnerung, und diese Bande wurden durch berufliche Arbeit während eines Quadrienniums noch gefestigt. Darum bin ich gern und dankbar dem Rufe gefolgt, der mich in Ihre Mitte kommen hieß, und ich darf bekennen, daß ich von vornherein mich unter Ihnen heimisch fühle. Möchte durch Gottes Gnade am Zusammenklang der Herzen es unter denen nicht fehlen, die sich als Stammesverwandte und als Schüler unsres großen Thüringers Dr. Martin Luther hier begrüßen!

Glaube und Theologie, so lautet das Thema, welches ich Ihrem Ausschuß vorgeschlagen habe, und worüber in der Kürze mich zu äußern derselbe mir freundlichst erlaubt hat. Auf Zustimmung darf ich ja wohl unter allen Umständen darin rechnen, daß ich Ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand lenke, der im Mittelpunkte der gegenwärtigen theologischen Bewegung steht, und welcher ebenso das praktische Interesse wie jenes der wissenschaft-

lichen Theologie in Anspruch nimmt. Wir stehen — darüber wollen wir uns nicht täuschen — zur Zeit vor dem Versuche, unsre evangelisch-lutherische Kirche zu zertrümmern, ja die noch übrige Einheit der gesamten christlichen Kirche in ihren Grundfesten zu zerstören. Daß dieser Versuch zum Teil guter Meinung unternommen wird, und daß dabei die Personen besser sind als die Sache, die sie vertreten, ändert nichts an der Verderblichkeit ihres Thuns und macht die Gefahr nur um so dringlicher. Bei solcher Sachlage ist es erfreulich und läßt der Hoffnung für die Zukunft Raum, daß doch ein gewisses Maß von Übereinstimmung darüber besteht, die Theologie sei wertlos, wenn sie nicht aus dem Glauben hervorwachse und dem Glauben diene. Das stärkste Argument, womit unsre Gegner die kirchliche Theologie bekämpfen und die Unwissenden bethören, zielt dahin, daß diese Theologie von der Grundlage des lebendigen evangelischen Glaubens abgekommen und demselben nicht gemäß sei. Und was wir unsrerseits jenem Angriff entgegenzusetzen haben, das ist nicht Defensive, etwa zur Herstellung eines Kompromisses, sondern Offensive, Gegenstoß auf demselben Gebiete, zur Erprobung, wer zuletzt das Feld behaupten wird. Aber, meine verehrten Herren, glauben Sie nicht, daß dieser Kampf, der allerdings ein Kampf auf Leben und Tod ist, im letzten Grunde entschieden werde auf der Arena theologischen Wettstreites, mit Repliken und Dupliken, wie unsre alten streitbaren Väter ihre Kontroversen entscheiden zu können meinten. O nein, dergleichen steht mindestens nicht in erster Linie. Wenn es Ihnen, die Sie auf der Kanzel, in der Schule und bei der Seelsorge des Evangeliums zu walten haben, gelingt, Samenkörner auszustreuen, aus denen das Leben weltüberwindenden, auch das eigne Herz überwindenden Glaubens hervorsprießt; und wenn es uns, die wir auf dem Katheder theologische Wissenschaft zu treiben berufen sind, gelingt, Theologie und Glauben so zu verbinden, daß jene zum Ausdruck bringe was im Glauben gesetzt ist; wenn Gott dazu seinen Segen gibt, ohne den wir beiderseits nichts vermögen: dann, ja dann wird der Offensivstoß treffen und zum Siege verhelfen, wär's gleich ein Sieg nicht vor den Augen der Welt, sondern in der Stille der Seelen und der Gemeinden, die nach ewigem Leben dürstet — wie unser Herr Jesus Christus auch

gesiegt hat, eben als seine Sache vor der Welt verloren schien. Aber gerade bei der Art dieses schneidenden Gegensatzes, über den wir uns keine Illusionen machen wollen, ist es doch erfreulich und hoffnungerweckend, daß Übereinstimmung vielfach darüber herrscht, alle Theologie sei wertlos, die dem lebendigen Christenglauben und der gläubigen Gemeinde entfremdet ist. Dieser Fundamentalsatz kann uns schützen vor nichtsnutzigem theologischen Streit, welcher über Nebenfragen die Hauptsache vergißt und in scholastischer Weise unfruchtbare Dialektik treibt; er kann auch diejenigen zurecht bringen, welche von der falschberühmten Weisheit berückt allmählich inne werden, daß sie, ohne es zu wollen, im Dienste verderblicher, den Glauben vernichtender Mächte gestanden sind.

Es ist ein alter Satz, von Augustin eingeschärft, von Anselm aufgenommen, von Schleiermacher als Motto seiner Glaubenslehre vorangeschickt, daß von dem Glauben zur Erkenntnis fortzuschreiten sei, nicht umgekehrt: non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Aber es fehlt viel daran, daß dieser Satz überall in gleichem Sinne, daß er in einem Sinne gemeint sei, in welchem der evangelische, aus dem Erbe der Reformation schöpfende Theolog ihn verstehen muß. Auch bei Augustin ist der Glaube wesentlich durch Auktorität bestimmt: in credendis auctoritas tenenda est, in intelligendis veritas exquirenda (De trin. 9, 1). Und ganz besonders bei Anselm tritt die Gebundenheit an die Auktorität der Kirche in dem Glaubensbegriff voran, so viele evangelische Momente im übrigen bei ihm sich finden. Der Rationalismus, welcher in den theologischen Untersuchungen Anselms herrscht und welcher überhaupt die Scholastik charakterisiert, hat zum Widerhalt jene Gebundenheit des Glaubens: der Ballon der Wissenschaft, der theologisch-philosophischen Spekulation mag lustig aufsteigen und zur Ätherhöhe vorzudringen versuchen, aber es ist ein ballon captif, der mit starken Seilen unten an dem Felsengrund der kirchlichen Auktorität festgehalten wird — nur unter dieser Bedingung durfte er steigen.

Es gibt vielleicht im protestantischen Lager, unter denen, welche gern die konservativen Interessen vertreten, einzelne, denen dies Verhältnis zwischen kirchlicher Auktorität und theologischer Wissenschaft kein Mißbehagen erweckt. Und wie sollte ich denen

widersprechen, welche es als Hauptschaden unsrer Zeit bezeichnen, daß Auktorität und Pietät unter uns gesunken, daß leichtfüßig die gottgeheiligten Schranken übersprungen werden, welche sonst wohl das soziale Leben überhaupt und das kirchliche insbesondere zusammenhielten. Das ist wahr, aber es berührt zunächst nicht unsre Frage. Wenn der Glaube allerdings auf göttlicher Auktorität beruht, so kann diese nach evangelischem Begriff keine bloß äußerliche sein, sondern nur eine innerlich vermittelte, durch entsprechende Erfahrung vergewisserte. Mindestens für das Geschlecht unsrer Tage sind die geistlichen Realitäten nicht so erkennbar und anerkannt, daß, wenn ich zu einem sage: Gott hat dies geoffenbart oder in der Schrift steht's geschrieben, oder gar: das ist die Lehre deiner Kirche, er auf die so gefaßten Auktoritäten seinen Glauben gründen könnte. Ja wir müssen hinzufügen, wenn er's thäte, wenn sein Glaube in solcher Weise auf Auktorität begründet wäre, so möchte das wohl eine gute äußerliche Zucht sein, pädagogisch verwendbar, aber ein Glaube, wie ihn der evangelische Christ meint, ein Glaube, durch welchen wir der Gnade Gottes teilhaftig werden, ein Glaube, der das Recht gewonnen hat, auf die Auktorität der objektiven geistlichen Realitäten sich zu stützen, ist das nicht.

Lassen Sie mich die Sache einmal historisch angreifen, zumal es hier Mißverständnisse zu beseitigen gibt. Im 12. Kanon der 6. Sitzung des Tridentiner Konzils wurde mit dem Anathema belegt wer da sage, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als die Zuversicht auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen vergebe, oder diese Zuversicht sei es allein, wodurch wir gerechtfertigt würden. Man sieht, daß die Väter von Trient hier den Stoß auf das Zentrum des evangelischen Glaubens gerichtet hatten. Aber sie thun es nicht ohne mittels des Ausdrucks den Schein zu erwecken, als habe der evangelische Glaube mit der Offenbarung Gottes überhaupt gar nichts zu schaffen, sondern beziehe sich ausschließlich auf das Kleinod, welches in jenen Ring gefaßt ist. — Dem entsprechend kämpfte auch Bellarmin mit großem Eifer für den Satz, der rechtfertigende Glaube sei nicht das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, sondern die feste und sichere Zustimmung zu allem, was Gott als zu Glauben=

des vorlege (Disput. de controversiis christ. fid. Tom. IV, p. 940 ff.). Man versteht von hier aus die Richtung, welche die evangelische Theologie zur Abwehr dieses Angriffes nehmen mußte. Man blieb dabei stehen, daß rechtfertigender Glaube nicht sei die bloße Kenntnis der Glaubenswahrheiten und die Zustimmung zu denselben, mag nun das eine und das andre auf Kräfte des natürlichen Menschen zurückgehen oder vom h. Geiste bewirkt sein. Die Päpstler, sagt Chemnitz (Loci II, 263), dringen darauf, daß die Verheißung der Barmherzigkeit um des Mittlers willen nicht das eigentliche und erste Objekt des rechtfertigenden Glaubens sei, sondern jegliches Wort Gottes, auf welches in mannigfacher Weise der Glaube sich beziehe. Und das alles thun sie zu dem Ende, damit die Lehre vom rechtfertigenden Glauben verfälscht oder doch verwirrt und verdunkelt werde. Dem gegenüber fixiert Chemnitz seine weitere Aussage dahin: möchten immerhin mannigfache Objekte des Glaubens sonst in der Schrift genannt werden, so sei doch hier die Frage, welches denn sein Objekt sei, wenn es sich um die Rechtfertigung handle. Hierbei haben notitia und assensus, Kenntnis und Zustimmung nur insofern Bedeutung, als sie, die an und für sich auch in den Gottlosen sein können, mit dem Objekte des rechtfertigenden Glaubens in Konnex stehen. Die Frage, ob wir einen versöhnten Gott haben, ist Anfang, Mittel und Ende (principium, medium et finis). Hier liegt der Herzpunkt des evangelischen Glaubens und der schärfste Gegensatz zum römisch-katholischen Glaubensbegriff, zu der Forderung, alles gläubig hinzunehmen und anzuerkennen, was die h. Schrift lehre und die Kirche zu glauben gebiete. Die Konsequenz der letzteren Forderung war die fides implicita und carbonaria, der Glaube des vielberufenen Köhlers auf der Prager Brücke, und die Folge der ersteren, da doch nach römischer Lehre die Apokryphen zur h. Schrift gehören, die Behauptung des Jesuiten Tanner beim Regensburger Religionsgespräch (1601, sess. XI), ein Glaubensartikel sei auch dieser, daß Tobias' Hündlein mit dem Schwanze gewedelt habe, quod Tobiae canis caudam moverit (Tob. 11, 9). Ein Glaubenssatz, der jedenfalls das sacrificio dell' intelletto nicht beansprucht. Wenn Joh. Gerhard gelegentlich in seinen Locis (III, 353) auf die notitia als Moment des Glaubens Gewicht legt, so geschieht dies gegen-

über jener römischen fides implicita vel carbonaria. Glaube ohne irgendwelche Kenntnis dessen was man glaubt sei nicht möglich, jedenfalls nicht zu billigen.

So haben unsre alten Theologen in heißem Kampfe gegen den Erbfeind unsrer Kirche gestanden, um das Kleinod zu bewahren, welches ihnen durch die Reformation geschenkt war. Neuerdings aber sagen uns die, welche den Sinn der Reformation und die wahre Meinung unsrer Kirche erst wieder „entdeckt" haben, jene hätten das Kleinod doch nicht bewahrt. Weil sie bei Feststellung des rechtfertigenden Glaubens nicht gänzlich Umgang nahmen von Kenntnis und Beistimmung, darum seien sie wenigstens zum Teil auf katholischem Standpunkte stehen geblieben. Unsre alten Dogmatiker, deren Gebrechen zu verteidigen ich im übrigen nicht beabsichtige, sind diesem Geschlechte so verhaßt, daß man sie am liebsten nicht studiert. Ich begnüge mich hier mit dem Satze, daß Luther und Melanchthon, daß die Bekenntnisschriften unsrer Kirche den rechtfertigenden Glauben, die Zuversicht auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo, nicht ohne notitia und assensus gedacht haben, so wenig sie durch diese die Rechtfertigung begründet sein ließen.

Aber ich verkenne die Schwierigkeit nicht, welche an dieser Stelle uns entgegentritt und welche von unsern Alten keineswegs vollständig gelöst worden ist. Und diese Schwierigkeit ist eine solche, welche recht eigentlich das Verhältnis von Glaube und Theologie angeht. Wenn der rechtfertigende Glaube nicht besteht ohne Kenntnis und Zustimmung, welches ist das Maß, in welchem sie erfordert werden, das Maß hinsichtlich der Objekte, auf welche sie sich beziehen, und welches ist die Verbindung, in welcher sie mit dem allein rechtfertigenden Glauben stehen? — Die Unsicherheit unsrer Alten in diesem Stücke zeigt sich z. B. bei der Aussage von Chemnitz (Loci II, 268), der spezielle, der rechtfertigende Glaube setze voraus und schließe in sich (praesupponit et includit) den generellen Glauben, welcher ohne allen Zweifel für wahr halte, was immer in dem göttlichen Worte geoffenbart sei. Genau betrachtet ist es doch schon zweierlei, wenn man danach fragt, was der spezielle Glaube voraussetzt und was er in sich schließt. Und ist es wahr, daß man in solchem Umfange den

Tenor der göttlichen Offenbarung kennen und ihm beistimmen müsse, um zum rechtfertigenden Glauben an Christus zu gelangen? ist es wahr, daß in demselben ohne weiteres jene Fülle der Offenbarung eingeschlossen sei?

Man muß, um die Dinge recht zu würdigen, die Lage in Erwägung ziehen, in welcher die evangelischen Theologen damals im Vergleich zur Gegenwart sich befanden. Daß die h. Schrift vom Geiste eingegebenes Gotteswort sei, stand ja ihnen und ihren Gegnern gleichmäßig fest, und die Frage, wie es denn etwa zum rechtfertigenden Glauben komme ohne diese Grundlage, konnte ihnen darum nicht ebenso wie uns nahetreten. Denn für uns kann vermöge der wesentlich veränderten Situation die Frage sich so stellen, wie wird man der h. Schrift als göttlicher Offenbarung gewiß, nachdem und auf Grund dessen daß man des Friedens der Versöhnung durch den Glauben an Christum teilhaftig geworden ist? Wenn durch die geisterfüllte und lebenspendende Predigt des göttlichen Wortes die Herrlichkeit und die Gerechtigkeit Christi vor dem Auge des Sünders sich erschlossen und sein Herz gewonnen hat, dann geht ihm wohl auch der Blick auf für die wunderbaren Wege der Offenbarung, auf denen Gott dies Heil geschichtlich bereitet hat, und für das Schriftwort, in welchem jene Offenbarung niedergelegt ist. Zweifellos umfaßt der heilbringende Glaube an den Erlöser zugleich alles, was als Offenbarung auf Christum hin sich heilsgeschichtlich dargelebt hat, aber ohne daß die Kenntnis dessen, sei es als natürliche, sei es als geistgewirkte, unter allen Umständen bedingend diesem Glauben vorausgehen müßte.

Hier hat die fides implicita, deren römische Karikatur wir verwerfen, auch für das protestantische Bewußtsein noch ihre Stelle: wer im lebendigen Glauben mit Christo verbunden ist, in welchem die Fülle Gottes wohnt und alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind, der besitzt ungleich mehr als er weiß, und sein lebenlang lernt er nicht aus im Verständnis dieses Besitzes. Vielleicht ist ihm recht vieles noch unklar in der Heilsurkunde, ja mehr noch, vieles in dem, worauf seines Herzens Zuversicht gerichtet ist und was sein Glaube umschließt; aber das hindert die Gewißheit nicht, womit er daran hangt, und hat nichts

gemein mit dem stumpfen Autoritätsglauben der fides implicita. Denn seine Seele ist in Christo genesen, und weil er auf diesem Punkte die Wahrheit erschaut, die zum Leben hilft, darum darf er glauben, damit in das Reich des Lebens und der Wahrheit eingetreten zu sein, mag ihm vorläufig darin noch manches unklar und dunkel bleiben. Je mehr die Sonne der Wahrheit über ihm aufgeht und je länger er im Lichte dieses Tages wandelt, desto weiter wird sein Auge vordringen, desto deutlicher werden die Umrisse der Dinge sich ihm darstellen.

Die Weise, wie es zum Glauben kommt, kann danach wohl eine verschiedene sein, und es taugt nicht, hiefür engere Schranken zu ziehen, als wie sie in der Erfahrung der wechselnden Zeiten gegeben sind. In einer Zeit, wo das Ansehn, die Dignität der h. Schrift oder der Kirche in ungebrochener Weise feststand, mochte es das Gewöhnliche sein, daß von solch historisch-gebundenem Glauben aus, der doch kein rechtfertigender ist, ein Ausblick sich auf den eröffnete, in welchem wir allein gerecht und selig werden, und daß auf solche Weise der wahre, der lebendige, der rechtfertigende Glaube geboren ward. In andern Zeiten, und wir werden dazu die unsrige zu rechnen haben, wo die Gewißheit göttlicher Offenbarung und einer sie bezeugenden inspirierten Heilsurkunde der Mehrzahl fern getreten ist, wo die profane Verstandeskritik des Weltbewußtseins vielen den überlieferten kindlichen Glauben an die Wahrheit der Bibel genommen hat — in solchen Zeiten schlägt inmitten des Zweifels und des Widerspruchs ein geistgetragenes und geistspendendes Wort von Christo in die erstarrten und nach Leben verlangenden Herzen und bringt sie in Berührung mit dem Magnet, der in die Welt eingesenkt ward, um aus der Tiefe emporzuziehen was sich will ziehen lassen. Wir sagen damit gar nicht, daß nun das Verhältnis zur h. Schrift, zur Kirche als der Säule und Grundfeste der Wahrheit für einen solchen gleichgiltig werde; nein, dieser rechtfertigende Glaube, den er gewonnen, drängt ihn vorwärts zur Einbeziehung alles dessen, was er enthält und was ihn bedingt, insbesondere auch zu der h. Schrift, welche das Heil in Christo ihm urkundlich bezeugt. Dieser Glaube stützt sich nun, obwohl er nicht zunächst aus der h. Schrift erwachsen ist, in den Anfechtungen, die ihn bedrohen,

auf die großen, heiligen Gottesworte, deren Lebensmacht und deren Wahrheit durch homogene Erfahrung sich ihm verbürgt hat. Ich sage: durch homogene Erfahrung; denn niemals könnte er sich darauf stützen, wenn bloß äußerliche Auktorität sie ihm bezeugte.

Noch einmal sei es betont, weil hier der Angelpunkt des Glaubens gelegen ist, von dem aus wir alles weiteren und insbesondere auch der Theologie uns zu bemächtigen haben: das nächste und unmittelbare Objekt des Glaubens ist Christus, oder die Gnade Gottes in Christo, die dazu erschienen ist, mit göttlicher Hebelkraft die sündige Welt, das von den Banden der Welt gefangene Menschenherz emporzuheben, los und frei zu machen zur Gemeinschaft des Gottes, in welchem alle Seligkeit der Kreatur beschlossen ist. Und noch einmal sei es gesagt: dieser Glaube ist kein bloßes Fürwahrhalten, keine menschliche Überzeugung, keine natürliche, wie immer gewisse Zuversicht, sondern Hingabe an das in Christo offenbar gewordene Heil, eine aus dem Anhauch des h. Geistes geborne Zuversicht, ein Akt nicht des Willens, nicht des Verstandes, nicht des Gefühles allein, sondern des ganzen Menschen, der auf Christum sich wirft, weil er in ihm allein findet, was er nirgend sonst und am wenigsten in sich selbst zu finden vermag.

Gewiß, wer in diesem Mittelpunkte steht, wo Himmel und Erde sich berühren und durch Gottes Gnade die Scheidewand hinweggethan ist, die von dem Urquell des Lichtes und der Wahrheit uns fernhielt, dem erschließt sich damit die Fülle der Wahrheit, die jener Einigung zu Grunde liegt, sie konstituiert und bedingt; aber es war eine schwere Verirrung unsrer Väter, wenn sie nun gewissermaßen aus freier Hand zu bestimmen versuchten, welche von diesen Thatsachen und Wesenheiten mit bewußter Sicherheit von dem Gläubigen erkannt und festgehalten werden müßten, damit der Glaube ein seligmachender sei. Es war eine wunderliche Lehre, die von den fundamentalen und nicht fundamentalen Glaubensartikeln, wie sie seit Nik. Hunnius in konfessionellem Interesse ausgebildet wurde, eine Lehre, welche schon daran scheiterte, daß man die Unterscheidung nicht klar und sicher durchzuführen im stande war. Da sollten Artikel wie der von der Drei-

einigkeit zu denen gehören, welche man bei Gefahr der Seligkeit weder ignorieren noch leugnen dürfe, wogegen es möglich wäre, nicht zu wissen und zu leugnen Thatsachen, wie die von der Unsterblichkeit der Menschen vor dem Fall oder vom ewigen Verderben des Teufels und seiner Engel oder vom Antichrist. Aber alsbald wurde den treuen Hütern der Schriftwahrheit doch bange, gewisse von der Schrift bezeugte Thatsachen als solche hinzustellen, die man ohne Schaden für seine Seele auch leugnen könne, und man fügte eine Mahnung zur Vorsicht hinzu, daß man nicht leichtfertig einem Irrtum sich hingebe und wider die Offenbarung Gottes sündige. Darum waren andere vorsichtiger und bezeichneten recht unverfängliche Dinge als solche, die man unbeschadet des Heils ignorieren oder leugnen könne, z. B. ob die Welt im Frühling oder im Herbst geschaffen sei, oder ob der künftige Weltuntergang substantieller oder accidenteller Natur sein werde. Ja freilich, soweit war die Feststellung des Dogmas noch nicht vorgerückt.

Nun gäbe es aber gar kein stumpfsinnigeres Verfahren, als wenn man um solcher Irrungen willen, in welche unsre Väter sich verrannt haben, leugnen wollte, daß der Glaube, welcher des Heiles teilhaftig wird, ohne notitia und assensus, ohne Festhaltung bestimmter Wahrheiten nicht sein und bleiben kann. Keine Glaubenswahrheit als nur gewußte und gebilligte schenkt das Heil, auch nicht die vom dreieinigen Gott, auch nicht die von dem gottmenschlichen Erlöser; selbst die Fundamentalsätze der Ritschlschen Schule vom geschichtlichen Christus, von der Liebe, vom Gottvertrauen und von der Weltbeherrschung lassen als gewußte und hingenommene uns noch nicht der Seligkeit teilhaftig werden: aber wenn die Kraft der ewigen Liebe in Christo uns an sich gezogen und herausgehoben hat aus dem Machtbereich der Finsternis in die Gemeinschaft der freien und seligen Gotteskinder durch den Glauben, dann wird die Wahrheit dieses Lebensstandes unser Teil mit allem, was er an Realität in sich schließt, so zwar, daß allmählich und in verschiedenem Maße das Auge zur Erkenntnis dessen sich öffnet.

Einer von denen, welche neuerdings uns darüber aufzuklären trachten, daß der Glaube seinem Wesen nach „nicht zusammen-

gesetzt sein könne aus der Kenntnis einer Reihe von Lehrsätzen und aus der Zustimmung zu einer bestimmten Gruppe von Dogmen" — wir Lutheraner sind es nämlich, die solch eine Vorstellung vom Glauben haben —, sondern der Glaube sei immer das Vertrauen zu einer Person und dies Vertrauen beruhe auf dem Eindruck, den diese Person, ihr Wesen, ihr Wirken, ihre Stellung, Kraft und Gesinnung in der Praxis auf uns mache — „wenn aber dies schon überall bei menschlichen Persönlichkeiten der einzige Grund und Maßstab des Vertrauens ist, wieviel mehr bei Gott und Christus": dieser Mann (er ist Professor und geistlicher Inspektor am Kloster U. L. Fr. in Magdeburg) kommt doch gleich danach auf den kuriosen Gedanken, daß in solchem Vertrauen und in dieser Vertrauensperson wohl etwas stecke, was ausgesagt dann eine Lehre heißen könne. — „Will man aber," sagt er, und man merkt an der Ausdrucksweise, daß er im Grunde contre coeur diesen Gedankengang verfolgt, „will man aber doch irgend eine Lehre als den notwendigen Inhalt des Glaubens hinstellen, der Art daß von ihrer Anerkennung das Wesen des rechten christlichen Glaubens abhänge, so kann es nur eine einzige, einheitliche Lehre im allgemeinsten, grundlegenden Verstande sein, nämlich die, daß der geschichtliche Christus der gottgesandte Messias, der Sohn Gottes oder der göttliche Heiland sei" — wofür der Verfasser alsbald gegen zwanzig Schriftstellen anführt. Wunderbar, naturam expellas furca, nämlich furca Ritschliana, tamen usque recurret. Also doch eine Lehre, freilich nur Eine — denn das wird ausdrücklich betont — aber was für eine! Und der Glaube hält diese Lehre fest, indem er vertrauensvoll jener Person sich hingibt. Ich meine, die Züge der ehemaligen notitia verbunden mit assensus hier wieder zu erkennen. Begrüßen wir diese alte Bekannte und fragen wir, wie sie es hat wagen können, so schnell wieder zu kommen, da man sie doch soeben mit großer Emphase zur Thür hinausgewiesen hat.

Bedenken Sie, meine verehrten Herren und Freunde, die einzige, einheitliche Lehre, die den Inhalt des Glaubens ausdrückt, ist die, daß der geschichtliche Christus der gottgesandte Messias, der Sohn Gottes oder der göttliche Heiland sei. Es ist wenig, und doch recht viel. „Der geschichtliche Christus" — ja gerade

in unsrer Zeit wird's nicht leicht sein, zu sagen, wer der ist. Der „gottgesandte Messias“ — nun da müssen wir wohl irgendwie auch die A. Tliche Glaubenshoffnung als Inhalt unseres Glaubens bekennen. „Der Sohn Gottes oder der göttliche Heiland“ — ei, da kommen wir vollends in große Verlegenheit. Denn der Glaube wird ja wohl wissen, was er meint, wenn er Christum den Sohn Gottes nennt. Nun freilich, dem Verfasser wird's bange, daß man ihn fragen könne, wie denn das alles gemeint sei. Er verwehrt es uns, weiter in der Bestimmung jener „einzigen, einheitlichen“ Lehre fortzugehen. „Die weitere Ausgestaltung,“ sagt er, „dieses Einen, allumfassenden Glaubenssatzes ist aber weder dem subjektiven Belieben und der Willkür des einzelnen, noch der kirchengesetzlichen Regelung anheimgegeben, sondern ist von den verschiedensten Faktoren abhängig“ — er nennt als solche einen ganzen Haufen, offenbar, damit die Musterkarte der Auffassungen eine möglichst bunte werde: kirchengeschichtliche Entwickelung, formelles Begriffsmaterial, sachliche und geistige Interessen der verschiedenen Zeitalter, Gegensatz andersartiger Auffassungen innerhalb und außerhalb des Christentums, die Arbeit der Geschichtswissenschaft, der Theologie und Philosophie, intuitives Verständnis und Einfluß großer christlicher Charaktere, Art und Inhalt des jeweiligen christlichen Unterrichts und Kultus und „nicht am wenigsten die individuelle religiöse Erfahrung, Erkenntnis und Lebensführung“. Gewiß, durch diesen Schwall von Faktoren, zumal bei solch durcheinander quirlender Darstellung, ist es schwer, sich zurecht zu finden; und kein Wunder wäre es, wenn manch einem darüber die Lust verginge, dem Sinn und Inhalt jenes „Einen allumfassenden christlichen Lehrsatzes“ weiter nachzudenken. Lassen wir jeden nach seiner Façon sich die Sache zurechtlegen!

Aber beim besten Willen: es geht nicht. Und die Gegner selbst, indem sie mit aller Gewalt gegen das kirchliche Dogma ankämpfen, zeigen durch ihr eigenes Beispiel, daß es nicht geht. Die Grundlagen alles menschlichen Seins und Denkens werden damit in Frage gestellt: das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Erfahrung und Erkenntnis. Wenn uns Christus der gottgesandte Messias, der Sohn Gottes, der göttliche Heiland ist, so sagen wir dieses auf Grund dessen, was wir an ihm haben, wessen wir durch

ihn teilhaftig sind: Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit. Es sind nicht bloß Worte, flatus vocis, die damit ausgesagt werden, sondern es sind Worte, die einen Inhalt haben, es sind Wirkungen, die einen Grund haben. Wir haben keine Wahl: es treibt uns, diesem Inhalt nachzudenken, diesen Grund zu erforschen, uns darüber auszusprechen. Wir können den Glauben ebensowenig isolieren von der Erkenntnis, als wir ihn ablösen dürfen von der Erfahrung. Es wäre ein Zeichen schlechter, der evangelischen Theologie unwürdiger Skepsis, zu sagen: die Wirkung ist wohl da, aber die Faktoren derselben zu erkennen sind wir nicht in der Lage; Christus ist der Sohn Gottes, ist unser Heiland, aber was das heißt, wissen wir nicht. Oder es wäre ein gefühliges, in unklaren Eindrücken sich bewegendes Christentum, welches nicht den Mut hätte, aus der Unbestimmtheit des Gefühls in den Bereich des Gedankens zu treten: ihr Todfeinde des Pietismus, wollt ihr vielleicht auf Umwegen uns zu pietistischer Gefühligkeit und unmännlicher Empfindelei zurückführen?

Wir wissen von dem Apostel Paulus, daß es der Gemeinde, uns allen, wie er sagt (Eph. 4, 13), zum Ziele gesetzt ist, hinanzukommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes. Der Apostel hat es dabei recht eigentlich auch mit der Erkenntnis und mit der Lehre zu thun. Wir sollen aufhören, Unmündige zu sein, hin- und hergeworfen von jeglichem Winde der Lehre, ein vollkommener Mann werden, mit einem Altersmaße, welchem die Fülle Christi eignet. Das klingt anders, als wenn er gesagt hätte: was ihr euch nun weiter unter Christus, dem Sohne Gottes, dem Heiland denkt, das hängt von den verschiedensten Faktoren ab, kirchengeschichtlicher Entwickelung, sachlichen und geistigen Interessen, und was weiß ich sonst noch von Einflüssen. Man wirbele doch nicht so viel Staub auf, daß darüber die Einfalt des Auges zu Grunde geht! Jawohl, all jene Einflüsse sind da, haben sich im Laufe der Zeit bei dem Erkenntnisprozeß des Glaubens geltend gemacht und werden sich in Zukunft geltend machen. Aber daraus folgt keineswegs, daß nicht der Inhalt jener „einzigen und einheitlichen Lehre" ein bestimmter und daß nicht die christliche Gemeinde, welche eins ist im Glauben und hinstrebt zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis, ich

sage, daß nicht die christliche Gemeinde und mit ihr der einzelne, je nach Begabung und Lebensstellung, fähig und berufen wäre, zur Erkenntnis jenes Glaubensinhaltes vorzudringen.

Es gehört zu den anerschaffenen Vorzügen der menschlichen Persönlichkeit, die das Christentum statt sie zu mindern oder zu vernichten vielmehr fördert und vollendet, daß in das Licht des Bewußtseins erhoben werde, was als Leben und Thatbestand das Wesen des Christen konstituiert. Der Erkenntnisprozeß, wodurch diese Lichtung geschieht, ist formal angesehen auf allen Gebieten der gleiche, überall von dem Gewordenen und Seienden zurückgehend auf die Momente und Faktoren des Werdens. Mag es sein, daß auch nach der intellektuellen Seite hin eine Umwandlung in dem Christen vorgegangen, daß ihm erleuchtete Augen des Verständnisses durch den h. Geist geschenkt worden sind, so ist doch die Weise der Erkenntnis auch jetzt eine einheitliche, der sonstigen Weise darin entsprechende, daß sie von der Wirkung zur Ursache fortschreitend das thatsächlich Gewordene in seinen Gründen und Zusammenhängen zu erfassen und zu verstehen sucht. Die uns hindern wollen, diesen einheitlichen Weg der Erkenntnis auch auf geistlichem, theologischem Gebiet zu gehen, thun es der Theologie nicht zur Förderung und zur Ehre, sondern zum Schaden und zur Schande. Ich will Ihnen sagen, wie die Dinge hier innerlich zusammenhängen, und welch ein knechtischer Geist hier inmitten des Freisinns waltet. Indem man die eigentümliche Wahrheit des Christentums auszusprechen und zu formulieren sucht, wie das nun einmal nicht vermieden werden kann, schielt man ängstlich hinüber auf den wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsbesitz der natürlichen Erkenntnis und möchte durch Reduktion der anstößigen christlichen Wahrheit dem Ärgernis aus dem Wege gehen. Huldigt man dort einer Erkenntnislehre, welche über die Erscheinung nicht hinausgeht und aller Metaphysik gram ist, so hat man's eilig, solcher Zeitphilosophie sich anzuschließen und auch in der christlichen Lehre das Gebiet der Jenseitigkeit zu vermeiden. Weg mit aller christlichen Metaphysik — sie stammt nicht aus dem Christentum, sondern aus dem Platonismus, und der ist ja vom Kantianismus abgethan. Weg mit dem Gedanken, daß göttliche, wirkungskräftige, schöpferische Ideen allem irdischen Geschehen und Gestalten

im Naturreich wie im Gnadenreich zu Grunde liegen, daß darum das unsichtbare Wesen Gottes, seine ewige Kraft und Gottheit uns kund wird, indem wir sinnend die sichtbaren Gotteswerke betrachten. Diese Ideen sind nichts als blasse und schwankende Erinnerungsbilder, um so blasser und unbestimmter, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen. Merkt euch das, ihr Künstler, von denen man früher meinte, ihr Schaffen und Bilden sei eine Ausgestaltung künstlerischer Ideen. Der Nominalismus ist König — fort mit dem mittelalterlichen Realismus!

Wohl, ich erkenne es an, ihr seid fleißig dabei, das Ärgernis der alten Dogmen zu beseitigen. Ihr hofft, die moderne Gesellschaft werde solchergestalt mit dem Glauben sich aussöhnen und scharenweise wieder in die verlassenen Kirchen einziehen. Nun, ihr habt hier und da begabte und eifrige Prediger; es ist mir aber noch nicht bekannt geworden, wie sie die Kirchen gefüllt haben. Und wenn ihr alles Ärgernis, auch das letzte, hinweggethan hättet, meint ihr, dann würden sie kommen und eure Unterweisung annehmen? O nein, dann kommen sie erst recht nicht. Sie werden sagen: das alles wissen wir selbst schon und brauchen uns dafür nicht erst in die Kirche zu bemühen. Aber es ist dafür gesorgt, daß das Ärgernis nicht aufhöre. Ihr mögt all die anstößigen Dogmen, die sich mit der Zeitrichtung und Zeitphilosophie nicht vertragen, streichen: Einer, an dem ihr ja gottlob festhalten wollt, bleibt doch, „der Stein des Anstoßes und der Fels der Ärgernis“ (1. Petr. 2, 7), und der wird sich euch wie jenen als solcher beweisen. Man hat ja neuerdings die ganze Heilsordnungslehre gestrichen, man spottet über das Bestreben, Buch halten zu wollen über den Anteil göttlicher und menschlicher Faktoren an dem Werke der Bekehrung — es wird dabei wohl alles recht menschlich zugehen: aber es ist von jener Seite zugestanden, daß bei alledem übrig bleibe „das große Wunder“ der Person Christi, ein „Ärgernis und eine Thorheit, welche aller Vernunft spotten“. Es ist für möglich erklärt worden, daß „die geschichtliche Forschung uns das Lebensbild des Heilandes zerstöre, an welchem der Glaube des Christen hangt“. Jawohl, der Mann paßt nicht in die Kategorien eurer Geschichtsforschung und Zeitphilosophie: er ist für sie inkommensurabel.

Man braucht kein Prophet oder eines Propheten Sohn zu sein, um ungefähr vorauszuahnen, wie die Dinge in Zukunft sich gestalten werden. Damit hält man die natürliche Forschung nicht auf, daß man ihr sagt: hier ist ein großes Wunder, rührt nicht daran, sucht es nicht zu analysieren und zu erklären, wie man sonst Dinge der natürlichen und der geschichtlichen Erfahrung zu erklären sucht. Nachdem man einmal den Faktor des Wunders beim Verständnis aller sonstigen Vorgänge des Menschenlebens gestrichen hat, wird man vor diesem letzten „großen Wunder“ nicht stehen bleiben. Und auf der andern Seite darf man wohl auch voraussagen, daß es immer einige Christen geben wird, welche noch etwas wissen von der Einheit und Kontinuität der Kirche, des Einen Leibes Christi unsres gottmenschlichen Hauptes, jener Gemeinde, die nicht darum schon in Fragmente zerrissen ist und aufgehört hat als Eine zu existieren, weil sie konfessionell zerspalten ist. Die Reformation hat sich's zur Ehre gerechnet, die dogmatische Arbeit der alten Kirche anzuerkennen und herüberzunehmen, die Kontinuität und Einheit der christlichen Gemeinde festzuhalten: die Täuscherei, welche in dieser Hinsicht neuerdings auf die Spitze getrieben worden ist, wird nicht auf die Länge vorhalten, und das alte ehrliche Gesicht unsres Luther, welches man zu modernisieren sucht, wird trotz solcher Künste seine Züge behaupten.

Sie werden zerrieben werden von den Gegensätzen, diese Leute, die uns die Last des Dogma leicht und das Joch des reformatorischen Glaubens sanft machen wollen. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß zuvor ein unsäglicher Schade dadurch angerichtet, daß durch kräftige Irrtümer die Herzen der Unmündigen bethört werden. Denn das ist eine alte Geschichte, daß man den Anstößen gern möchte aus dem Wege gehen, welche bei der Nachfolge und bei der Verkündigung Christi begegnen, und daß die Anfänger nicht sofort im stande sind, den Ausgang des breiten Wegs, auf den sie geführt werden, zu übersehen.

Scheinbar, verehrte Herren und Brüder, bin ich abgekommen von der geraden Linie, die von dem Glauben zur Theologie hinführen sollte. Und doch war es nur scheinbar ein Umweg, weil es heilsam sein dürfte, Richtung und Ziel des der Theologie

neuerdings empfohlenen und von vielen schon betretenen Weges schon hier zu überblicken.

Aber nunmehr ist's an der Zeit, unsrerseits den Pfad weiter zu verfolgen, welcher die Theologie mit dem Glauben verbindet, und den Charakter der Theologie zu zeichnen, welche aus solchem Glauben hervorgeht. Es ist gar kein bloß allgemein menschliches, etwa intellektuelles Interesse, sondern zugleich ein religiöses, wenn von Anfang an in der Kirche der Trieb vorhanden gewesen ist, den Besitz des Glaubens in die Sphäre des Bewußtseins zu erheben und in begriffliche Form zu fassen. Zum vollen persönlichen Besitze wird uns, was wir zum Heil unsrer Seele empfangen haben, wenn wir, obschon immer in abgestuftem Maße, wissen, was wir damit besitzen. Wir haben, sagt der Apostel, nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ward (1. Kor. 2, 12). Wer da glaubt, den drängt es zu wissen was er glaubt, und die Wahrheitsmomente, deren er dabei inne wird, achtet er als solche geoffenbarter, göttlicher Wahrheit; er schätzt sie nicht um deswillen schon gering, weil er nun in andrer Form als in der des unmittelbaren Glaubens sich ihrer zu bemächtigen sucht. Es ist wahr, wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen (2. Kor. 4, 7) und wollen es nie vergessen, daß unser menschlich-endliches Denken den göttlichen Dingen inadäquat ist. Aber wenn dort der Apostel Paulus von irdenen Gefäßen redet, so meint er damit dies ganze Menschenwesen, worein der Schatz der Heilsoffenbarung gefaßt wird: verglichen mit diesem Schatze ist alles, was der Mensch ihm entgegenbringt, um ihn zu ergreifen und zu halten, minderwertig. Auch unser Glaube und nicht bloß die Erkenntnis ist ungleichartig der Fülle und Herrlichkeit, welche die Heilsgabe umschließt, und es ist eine alte Erkenntnis, daß wir gerecht und selig werden nicht um unsres Glaubens und seines Wertes willen, sondern auf Grund dessen, was dieser Glaube in sich schließt. Deswegen aber wollen wir doch das irdene Gefäß, worin wir den Schatz tragen, nicht wegwerfen und zerschlagen, weder nach seiten des Glaubens noch nach seiten der Erkenntnis: wenn wir's in acht nehmen, so geschieht es um des Schatzes willen, den wir sonst verschütten und damit unsre Seligkeit gefährden würden.

Es ist wahr, die Eine Gnadenherrlichkeit des Heilsgottes spiegelt sich in den Herzen und Augen seiner Gläubigen so mannigfaltig wider, wie das Licht der Morgensonne in den Tautropfen des Feldes. Ja es gehört zur Größe der Gnadenherrlichkeit unsres Gottes, daß sie in solcher Weise sich abspiegelt, und nicht minder zur Größe des Menschen, daß ein jeder in seiner Weise ein Spiegel dieser Herrlichkeit sein darf. Was wird das für eine Seligkeit sein, wenn einst von den Angesichtern der ungezählten vollendeten Schar, welche den Thron Gottes und des Lammes umstehen, tausend- und abertausendfach diese Herrlichkeit widerstrahlt, nicht mehr verkümmert durch das ungleichartige, befleckte Medium des irdenen Gefäßes!

Aber diese Fülle wäre eine Karikatur der Wahrheit, wenn ihr die Einheit fehlte. Gleichwie das Eine Menschenwesen in unerschöpftem Reichtum kraft des göttlichen Segenswortes sich ausgebreitet hat in eine Fülle von Individuen, davon jedes trotz seiner Besonderheit den Typus des Geschlechtes an sich trägt, und diese Einheit inmitten des Reichtums nur durch die Sünde zersprengt ist, so wird auch die Widerspiegelung der Einen unendlichen Heilswahrheit in den Herzen und Gedanken der Gläubigen als individuelle und mannigfaltige die zu Grunde liegende Einheit nur in dem Maße verleugnen, als durch die noch innewohnende Sünde Gegensätzlichkeit in die innere Harmonie des Mannigfaltigen eingedrungen ist. Nun aber wissen wir, daß die Gemeinde Jesu Christi, die Braut des himmlischen Bräutigams, trotz der ihr anhaftenden Flecken und Runzeln Eine ist und gewesen ist von Anfang an, und daß diese Einheit ihren Ausdruck findet in der Stellung zu ihrem Herrn. Wir halten daran fest, daß diese Gemeinde da ist als Säule und Grundfeste der Wahrheit, unbeschadet aller konfessionellen und sonstigen Spaltungen. An diese Einheit glauben wir, von dieser Einheit leben wir, und dafür ist gesorgt, daß sie nicht nominalistisch in Fragmente zerschlagen werde. Wir glauben, daß diese Gemeinde trotz ihrer äußeren Zerteiltheit, trotz mannigfacher aus der anklebenden Sünde stammenden Irrungen, im Fortschritte begriffen sei „zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes" (Eph. 4, 13), und daß der Weg, der sie dahin führt, zwar viel-

fach — rechts und links — von der geraden Straße abbiegt, aber dabei doch dem Ziele näher kommt. Davon wissen wir nichts, und zwar gerade als Söhne unsrer deutschen Reformation, daß durch dieselbe ein förmlicher Abbruch jenes Weges, ein Neuanfang eingetreten sei. Mit klarem Bewußtsein, mit mannhafter Entschiedenheit haben die Reformatoren den Erwerb der alten Kirche herübergenommen und sich angeeignet, nicht aus Akkommodation, nicht aus kirchenpolitischen Gründen, nicht aus anhangender Schwäche, sondern um des religiösen Wertes willen, den sie in dem Dogma der alten Kirche erkannten. Es ist ein pueriles Verfahren, wenn man uns — ja nicht zunächst uns, sondern den Reformatoren selbst — demonstrieren will, jene Dogmen seien ihnen religiös gleichgiltig gewesen, sie hätten sich nur selber oft nicht recht verstanden, mitunter jedoch habe der rechte Sinn ihrer Meinung hervorgeblitzt. Wir wissen wohl, daß Luther nicht auf einmal sich losschälte von den Hüllen, die seine Seele umgaben, diese treue gewissenhafte Seele, die nur in schweren Kämpfen und allmählich fahren ließ, woran sie pietätsvoll gehangen. Auch dies haben wir immer betont, daß durch die neue und zentrale Erkenntnis des Evangeliums, wie sie Luther gewonnen, der Sinn modifiziert worden sei, in welchem zuvor das Dogma der alten Kirche für heilsnotwendig erachtet ward. Aber ich meine, es wird schließlich auf eine Frage der Ehrlichkeit hinauskommen, ob man zugesteht, daß die Reformation das Dogma der alten Kirche in seiner religiösen Bedeutung anerkannt und festgehalten habe, oder ob man die Indifferenzierung dieses Dogmas als das Wesen der Reformation ansieht.

Die Fassung des Glaubensinhaltes in menschlichen Begriff und Ausdruck, wie sie das Dogma darbietet, bildet die Unterlage für die weitere Ausgestaltung dieses Glaubensinhaltes in der Theologie. Das Dogma ist so wenig religiös gleichgiltig, daß vielmehr der Glaube den Grund, worauf er steht, das Objekt, woran er hängt, die Heilsgabe, von der er lebt, in jenen Begriff und Ausdruck hineinlegt. Er thut es nach Maßgabe des vorhandenen Bildungs- und Kulturzustandes, von dem jeweiligen kirchlichen Bewußtsein aus, in welchem die Elemente geistlicher und natürlicher Erkenntnis gemischt sind. Hier liegt die zeit-

geschichtliche, dem Inhalt inkongruente, menschlich unvollkommene Seite des Dogmas. Sein Ausdruck wird in dem Maße vollkommener sein, je weniger es von vergänglichen, zeitgeschichtlichen Erkenntnisformen an sich trägt. Aber wie dem immer sei, bei aller Inkongruenz des Inhalts und der Form, faßt doch allewege der Glaube was jeweilen ihm wesentlich ist im Dogma zusammen, und wer ihm das Dogma antastet, der tastet ihn selbst, den Glauben an. Nämlich den Glauben nicht des einzelnen nur — denn der schafft kein Dogma —, sondern den Glauben der Gemeinde, in welcher der einzelne wurzelt.

Ein grobes Mißverständnis wollen wir bei dieser Gelegenheit zurückweisen. Man kann hundertmal das Dogma mit Haut und Haar, das Apostolikum, das Homousius des Nicänum, die scharfen Thesen und Antithesen des Symbolum Quicunque in sich aufnehmen und dabei keine Spur lebendigen Glaubens haben. Aber wo lebendiger Glaube ist, Glaube der Gemeinde, da drängt es ihn, je nach historischem Anlaß und mit den Mitteln, die jeweilig ihm dafür zu Gebote stehen, den Inhalt des Glaubens nach der einen oder nach der andern Seite im Dogma zu fixieren; und aus religiösem Grunde, um des eigenen Lebens willen, kämpft er wider die, welche das Dogma ihm nehmen oder verkümmern wollen.

Es ist nicht die nächste Absicht der Dogmenbildung, den Glaubensinhalt zu begreifen, für das Verständnis durchsichtig zu machen und in seiner Notwendigkeit zu begründen. Der gläubigen Gemeinde ist der Glaubensinhalt, den sie dogmatisch fixiert, eine Thatsache, eine Lebenswahrheit, die sie als solche zu fassen, in die Form menschlichen Begriffs und Ausdrucks zu bringen, damit vor sich selbst zu objektivieren sucht. Über diese Thatsachen der Glaubenswelt und deren Formulierung geht das Dogma nicht hinaus, und was sich daran von zeitgeschichtlichen Momenten behufs weiteren theologischen Verständnisses angehängt hat, berührt uns nur historisch. Hier ist der Punkt, wo wir mit der Theologie einsetzen wollen, um deren Verhältnis zum Glauben zu bestimmen.

Auch die Theologie, wenn sie des Glaubensinhaltes geistig sich zu bemächtigen, seines Wesens und seiner Zusammenhänge inne zu werden sucht, hat dabei religiöses Interesse, ist nicht um

deswillen, weil sie Wissenschaft ist, profane Wissenschaft. Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum, sagen wir mit Anselm. Wenn unser Herz Gottes Wahrheit nicht liebte, so hätten wir wenig oder kein Interesse daran, einen Einblick in ihre Tiefen und Geheimnisse zu gewinnen. Man darf uns auch nicht sagen: wozu streitet ihr denn über theologische Fragen, die mit dem Glauben nichts zu thun haben — laßt uns im Glauben einig sein! Jawohl, wir wollen uns den Unterschied nicht verwirren lassen und sagen: Gott sei Dank, daß die Herzen noch vielfach im Glauben zusammenschlagen, wo die leicht irregehende Erkenntnis und der inadäquate Ausdruck sich nicht vereinigen wollen! Aber es ist hier nach der einen Seite hin wie mit dem Dogma: nicht dies Gebrechliche und Inadäquate ist es, worum wir streiten, sondern die Sache, die wir damit meinen und die wir eben nicht anders denn in solch unzureichender Form zu fassen vermögen.

Und doch wollen wir auch das letztere, die Ungleichartigkeit, nicht übertreiben. Von den Dingen reden, sie in unsre Begriffe fassen, sie geistig durchdringen können wir nur, insofern trotz aller Disparatheit eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Objekten des Glaubens sowie der Erkenntnis und dem erkennenden Subjekt besteht. Das gilt von den geistlichen Objekten in ihrer Weise ebenso wie von den natürlichen. Wir würden sonst gar nicht an die Dinge herantreten und keine Lust haben, uns mit ihnen zu befassen.

Aber um diese Verwandtschaft auf geistlichem Gebiet hervorzubringen, bedarf es zunächst der Wiedereinrückung des gottentfremdeten Menschen in das Zentralheiligtum der Gottesoffenbarung, in die Gemeinschaft dessen, in welchem als in der absoluten Wahrheit der Vater sich schauen läßt. Hierin hatten die Pietisten recht, als sie eine theologia regenitorum forderten. Denn erst müssen dem Menschen die Objekte *gegeben* sein, ehe er daran gehen kann, ihrer geistig Herr zu werden. Sie müssen ihm in ihrer Wirklichkeit gegeben sein, sich ihm aufdrängend mit überwältigender sittlicher Macht, nicht als leere Begriffe und Worte. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen, das ist dann mit Jeremia (20, 7) unser Bekenntnis, auch wenn wir darüber zum Spott

werden sollten täglich. Das ist das korrekte Verhältnis zwischen Glaube und Theologie. Wenn ich auf das nachfolgende Geschlecht von Theologen hinblicke, zu dessen Heranbildung ich durch Gottes Gnade mitberufen bin, so ist dies mein aufrichtigster Wunsch und mein innigstes Gebet, daß keine profanen Hände an den Heiligtümern des christlichen Glaubens sich vergreifen, daß niemals sich wiederhole, was in religiös ausgelebten Zeiten zu geschehen pflegt: ein nichtsnutziges dialektisches Arbeiten an den Schalen, worein der des Wesens vormals innegewordene Geist es gefaßt und womit nun als mit leeren Hülsen man sein Spiel hat, bis man's überdrüssig ist. Dem gegenüber gedenke ich an jenes Wort des jungen Luther, das ich wohl hie und da meinen Studenten nahegelegt habe, in einem Briefe vom 17. März 1509 an Joh. Braun in Eisenach, wo er sein heißes Verlangen ausspricht nach einer Theologie, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur (de W. I, 6). Gewiß, den Kern der Nuß statt der leeren Schale, das Mark des Weizens statt der bloßen Spelzen, das Mark der Knochen statt der dürren Gebeine, das ist's, wonach unsre werdenden Theologen, um ihres Vaters Luther würdig zu werden, verlangen sollen; und wieviel immerhin zur Zeit darin zu vermissen und zu wünschen ist, ich darf mit Dank gegen Gott bekennen, daß in den langen Jahren meines theologischen Lehramtes mir nicht wenige vorgekommen sind, an denen man solch Verlangen gespürt hat.

Das religiöse Interesse, womit der gläubige Christ irgendwie erkennend der Heilswahrheit sich zu bemächtigen, sie dadurch noch völliger zu seinem Eigentum zu machen versucht, entspricht dem allgemein-menschlichen Interesse, wonach jedweder reale Besitz, in welchen der Mensch gelangt ist, um deswillen in den Prozeß der Erkenntnis eingeht, weil nur so die selbstbewußte, zur Einheit des Seins und Bewußtseins bestimmte Persönlichkeit daran Genüge findet. Es ist nicht in unser Belieben gestellt, ob wir diesem Drange, es sei auf welchem Gebiete des Lebens es wolle, Genüge leisten mögen oder nicht; er hängt unlösbar mit der von Gott anerschaffenen Bestimmung des Menschen zusammen. Und all diese Erkenntnis, insoweit sie diskursive ist, bewegt sich gleichwie in der Bestimmung des Wesens der Dinge so in der Erfassung ihrer

kausalen Zusammenhänge. Es ist auch zunächst vollkommen gleichgiltig, welcher Erkenntnistheorie wir dabei huldigen, ob wir die Möglichkeit setzen, den Dingen unmittelbar nahezutreten, oder ob wir diese Möglichkeit bestreitend uns mit der Erscheinung oder mit dem Schein begnügen. Denn auf alle Fälle wollen wir wissen, was es um das Ding sei, welches in unsern Gesichtskreis eingetreten ist: wir wollen wissen, was daran ist, sei es Wirklichkeit oder Schein, und wie das alles innerlich zusammenhängt. Dieser Zusammenhang aber ist allewege ein kausaler, und die Dinge verstehen heißt sie in ihrem kausalen Verhältnis zu einander verstehen, sei es nun von unten nach oben, von der Wirkung zur Ursache, sei es von oben nach unten, von der Ursache zur Wirkung fortschreitend. Bei dem, was mir widerfahren, frage ich: wie ist es dazu gekommen, aus welcher Verkettung von Ursachen erklärt sich dies Widerfahrnis; und wenn ich es verstanden und in dem Maße als ich es verstanden, suche ich dann von oben her, auf dem Wege von Ursache zur Wirkung, das Ganze der Erscheinungen zu deuten, zu rekapitulieren, zu durchdringen. In diesem Sinne ist der Versuch gemacht worden, für die theologisch-systematische Erkenntnis, ein System der christlichen Gewißheit von dem der christlichen Wahrheit zu unterscheiden.

Es ist ein grobes Mißverständnis, wenn in neuester Zeit man diesen Weg kausalen Zusammenhanges, insbesondere den von oben nach unten, und zwar in scheinbar religiösem Interesse, beanstandet hat. Schon dies hätte den Vorwitz hemmen müssen, daß doch, solange Dogmatik betrieben worden ist, dieser Weg als gangbar angesehen wurde: es muß doch wohl ein innerer Grund dafür vorhanden sein. Und daß es sich hier um Dinge des geistlichen Kosmos, wie immer verbunden mit dem natürlichen, handelt, macht keinen Unterschied; denn auch in der Welt des Wunders gibt es Zusammenhang, Ordnung, Ursache und Wirkung.

Man hat sich der Einbildung hingegeben, daß die synthetische Art der Darstellung, welche von der obersten objektiven Kausalität Gottes zur Gesamtheit des von ihm Gesetzten weitergeht, auch den Weg bezeichne, wie ein Mensch zum Glauben an das Heil in Christo komme und geführt werden müsse. Am prägnantesten findet dies Mißverständnis seinen Ausdruck, wenn man dagegen

ankämpft, daß zuvor die Präexistenz und die ewige Gottheit des Sohnes gelehrt und dann zu seiner Menschwerdung und geschichtlichen Erscheinung übergegangen werde. Auf solche Weise werde der Glaube nicht erzeugt, sondern der historische Christus sei es, bei dem er einsetze. Es ist das eine von den „Entdeckungen", deren man gar viele in jenem Lager gemacht hat. In der That, es ist von psychologischem und zugleich von pathologischem Interesse, daß man sich das einredet. Niemals ist es einem des Evangeliums und der Heilsordnung kundigen Theologen eingefallen zu wähnen, daß auf jenem Wege der Deduktion von oben nach unten der lebendige Glaube in einem Menschen erzeugt werde. Dieser Weg, den Zusammenhang der Glaubensthatsachen, den Organismus des geistlichen Kosmos nachzuweisen, setzt ja den vorhandenen Glauben voraus und wird betreten im Interesse der darauf begründeten Erkenntnis. Ihr wollt den umgekehrten Weg einschlagen, von unten nach oben, ihr wollt „aus der geschichtlichen Verwirklichung des Gottesreichs und aus der geschichtlichen Person Jesu Christi Wesen und Inhalt der christlichen Gotteserkenntnis ableiten"? Ei, das ist ja ganz schön, wenn's gleich keine Entdeckung ist. Ich habe gar nichts dagegen einzuwenden, zumal ich selbst in meiner Weise diesen Weg zu gehen versucht habe. Aber Eins wollen wir uns dabei doch recht deutlich machen, daß an und für sich zur Weckung des Glaubens diese Weise, den Zusammenhang der Kausalitäten zur Erkenntnis und Darstellung zu bringen, genau so viel und so wenig austrägt wie das andre Verfahren, welches den umgekehrten Weg einschlägt. Auch hier wird der Glaube zunächst vorausgesetzt und nun die Frage darauf gestellt, wie dies Gegebene, für den Gläubigen Reale dem Verständnis sich erschließe. Zweifellos ist es eine des Christen würdige Aufgabe, in solcher Weise seines Besitzes mächtig zu werden; wir wollen nicht gering davon denken, denn es ist ein Ausfluß der Gottebenbildlichkeit, der selbstbewußten Persönlichkeit des Menschen, daß er solcher Erkenntnis nachstrebt. Aber wie hoch wir auch dies veranschlagen mögen, so dürfen wir um so bestimmter es aussprechen, daß zur Erzeugung des Glaubens, zur Einpflanzung seines geistlichen Gehaltes in die Gewißheit des Subjektes jenes wissenschaftlich-theologische Verfahren an und für sich nichts beiträgt. Freilich, die Begriffe, in welche der gläubige

Theolog die für ihn realen geistlichen Wesenheiten und Thatsachen faßt, sind nun jedem zugänglich, welcher begrifflich zu denken und die Zusammenhänge derselben zu verfolgen im stande ist. Denn hier kleidet sich nun alles in die geistigen Formen, welche zur Auffassung des thatsächlich Gegebenen dem Menschen verliehen sind: es wird damit alles menschlich, was an sich übermenschlich und göttlich war. Darum ist es für jeden, auch der außerhalb des christlichen Glaubens und des Glaubensbesitzes steht, recht wohl möglich, dieser theologischen Arbeit zu folgen, die in solcher Weise ausgeprägten Begriffe und deren Zusammenhänge in sich aufzunehmen; aber er rechnet damit wie mit unbekannten Werten: wenn er die Rechnung richtig macht, so hat er doch nicht, worauf sie sich bezieht. Nur diejenigen können wähnen, durch eine so oder so invertierte theologische Anordnung in das Heiligtum des Glaubens einzuführen, es vor den Augen des Gläubigen in seiner Wirklichkeit und Schöne zu erschließen, welche nichts wissen von der Heilsordnung und der supernaturalen Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Erzeugung des Glaubens. Davon weiß jene antikirchliche Theologie nichts und verschmäht es prinzipiell, darauf einzugehen. Der historische Christus soll es thun, und kein Mensch leugnet das; aber man zeigt nicht Weg und Steg, wie er zu uns und wir zu ihm kommen. Und durch die Gemeinde soll es geschehen, was niemand in Abrede stellt; aber man schweigt davon, daß es übermenschliche Kräfte sind, welche zu solchem Zweck mit der Selbstthätigkeit der Gemeinde sich verbinden. Kein Wort der Menschen als solches, keine theologische Kunst, keine neue Methode vermag Leben, geistliches, ewiges Leben zu wecken, sondern nur das zwiefache Zeugnis, das untrennbar vom Herrn (Joh. 15, 26. 27) verbundene: das Zeugnis seiner Jünger und in ihm, mit ihm das Zeugnis des heiligen Geistes.

Und Gott sei Dank, dieses Zeugnis ist unter uns noch nicht verstummt und wird nicht verstummen, solange der Herr auf dem Throne sitzt und seine Boten aussendet. Dies Zeugnis und seine Wirkung ist auch nicht gebunden an das Wort der Predigt, an homiletische und katechetische Form; sondern hier gilt in seiner Weise, was im 19. Psalm zu lesen steht: es gibt keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme hörte — hören könnte und

hören sollte. Wenn das Auge des Theologen sich versenkt in die Wunder der geistlichen Welt und in menschlichen Gedanken wiederzugeben versucht was sein Glaube geschaut, so mag es und soll es wohl geschehen, daß geistgetragenes Zeugnis seinem Munde entströmt und Geistesfunken aus der Werkstätte der harten Geistesarbeit hervorsprühen. Dazu brauchen wir nicht erst suspiria in der Weise des alten Hollaz den einzelnen Loci anzuhängen. Aber eine Theologie brauchen wir, die aus dem lebendigen evangelischen Glauben geboren einem Baume gleicht, der in seiner harmonischen Ausgestaltung Ausdruck ist der Triebkraft, woraus er stammt, einem Baume, dessen Äste und Zweige bis in ihre letzten Ausläufer durchdrungen sind von dem Lebenssafte, der aus der Wurzel des Glaubens emporquillt.

Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht.

Zeitgemäß dürfte das Thema sein. Differenzen, Gegensätze liegen hier vor, die der Erledigung, der Ausgleichung warten. Man kann auch nicht behaupten, daß bloß auf dem Gebiete der gelehrten Theologie eine Verständigung darüber wünschenswert oder notwendig ist; gerade auch den Praktikern gegenüber, die nicht selten mißtrauisch dem theologischen Subjektivismus zusehen, wäre solch eine Verständigung recht heilsam. Machen wir also den Versuch, wenngleich unsre Hoffnung dabei sich lediglich auf die Menschen bonae voluntatis beschränkt.

Es ist der Ruhm unsrer evangelisch-lutherischen Kirche, die gute Beilage, welche Gott ihr verliehen hat und die wir zu bewahren haben, daß wir unsre Heilsgewißheit nicht auf persönliche Stimmungen und Leistungen, sondern auf den Felsengrund der göttlichen Gnade und des göttlichen Wortes gründen. Wir haben uns um deswillen von der römisch-katholischen Kirche getrennt, welche uns die Heilsgewißheit verbietet, wenn sie nicht auf das selbsterworbene Verdienst und auf die Autorität der Kirche gegründet ist. Eben jetzt wird uns aufs neue in einer gekrönten Preisschrift (die Schriftinspiration von P. Dausch, Priester der Diözese Speier, Freiburg i. B. 1891, S. 241) versichert: „Vom Standpunkte der spezifisch-katholischen Erkenntnisquellen, der Tradition, ist die Entscheidung (über die Schriftinspiration) fast unumstößlich, denn kein Moment der Inspiration ist einmütiger und unbestreitbarer bezeugt in jenen Glaubensquellen als die schlechthinige

Irrtumslosigkeit der h. Schrift." Indessen die kirchliche, traditionelle Assekuranz, worauf hier die Gewißheit der inspirierten h. Schrift gegründet wird, scheint doch auch so nicht über allen Zweifel erhaben zu sein, denn die auf solchen Quellen beruhende Entscheidung ist „fast" unumstößlich. Und wenn wir den Blick erweitern und die Glaubenswahrheit überhaupt ins Auge fassen, durch deren Insichfassung und Verwertung der Christ des Heiles teilhaftig wird, so sind wir hier abermals auf die Autorität der Kirche hingewiesen, welche dem einzelnen diese Wahrheit als solche garantiert. Aber ich fürchte, daß selbst bei denen, welche diese Garantie suchen und anerkennen, die Unumstößlichkeit derselben nicht über ein „fast" hinauskommen wird; und ein gelehrter katholischer Theolog der Gegenwart, Dr. Aloys Schmid in München, hat in einer besonderen Schrift, „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens" (München 1879), thatsächlich den Nachweis erbracht, daß doch von jeher auch katholischen Gelehrten der freilich naheliegende Gedanke gekommen ist, worauf hin und mit welchem Rechte der Katholik die Autorität und Garantie seiner Kirche anerkenne. Denken wir uns einen Protestanten, welcher, geängstigt durch den Subjektivismus seiner Kirche, durch die widerstreitenden Meinungen der evangelischen Theologie, sich entschließt, dieser auf so schwankendem Grunde stehenden Kirche den Rücken zu kehren und sich auf den Felsengrund der Kirche und des Stuhles Petri niederzulassen, so sollte michs doch recht wundern, wenn nicht diesem Entschluß und dieser That eine subjektive Erwägung vorangegangen wäre, so daß dieser objektive Felsengrund, dessen er sich erfreut, ihm ein solcher ist auf Grund einer subjektiven Überzeugung, die hinter jener objektiven Begründung zurückliegt.

Oder ist es vielleicht anders in der reformierten Kirche, soweit sie ihrer Glaubensgewißheit die Thatsache unbedingter Prädestination zu Grunde legt? Was gibt es denn Gewisseres, Unumstößlicheres als die Thatsache des ewigen, in sich gleichbleibenden, unwiderstehlichen Gotteswillens, der uns zur Seligkeit geordnet hat und führen wird? Gewiß, *wenn* es gewiß ist, daß dieser Gotteswille sich auf uns bezieht, da er doch zugestandenermaßen auf alle ohne Ausnahme sich *nicht* bezieht. Man sagt wohl: wie sollte einer erwählt sein und die Gewißheit darüber nicht besitzen? Aber

der Erfahrungsbeweis spricht gegen diese scheinbar selbstverständliche Konsequenz. Gerade die ernstgesinnten, nach dem ewigen Heil verlangenden und ringenden Seelen machen sich Gedanken darüber, ob sie erwählt seien, und suchen sich die Gewißheit darüber durch Beobachtung ihrer guten Werke, ihres Heiligungsstandes zu erwerben. Denn wie könnten sie in solchem Stande sich befinden, ohne erwählt zu sein? Aber da gibts Grund zu zweifeln. Wer kennt nicht das arme, von den Fluten der Anfechtung hin- und hergeworfene Christenleben? Heute segeln wir bei gutem Wind und Sonnenschein fröhlich hinaus, um unsre Arbeit auf dem Meere des Lebens zu thun, und vielleicht gelingt es uns, am Abend mit einiger Befriedigung heimzukehren. Ein anderes Mal lassen sich die Dinge von Anfang an in konträrer und verdrießlicher Weise an: vielleicht ist es nur eine körperliche Indisposition, die uns als solche nicht bewußt wird, umsomehr aber im Gemüt und in der Stimmung widerklingt. Wir greifen die Dinge falsch an, haben weniger Widerstandskraft; und wenn nun widrige Winde, wenn stärkere Anfechtungen uns entgegenkommen, dann fühlen wir uns preisgegeben, zurückgeworfen, niedergeschlagen — wie soll man da die Hoffnung festhalten, daß man erwählt sei? Unsre alten Lutheraner hatten es darin besser, wenn sie ebenfalls behufs der Heilsgewißheit auf den Stand der guten Werke verwiesen. Denn sie stellten diese subjektive Erfahrung nicht an die erste Stelle, sondern allem voran betonten sie die allgemeinen Gnadenverheißungen: „Gott will nicht, daß jemand verloren gehe; also hat Gott die Welt geliebt“ u. s. w. Diese Verheißungen darf jedermann sich aneignen, denn sie sind ernstlich gemeint und gehen gar nicht bloß auf einzelne. Um so getroster darf ich mich darauf stellen, als die mir zugesagte Gnade wirklich Gnade ist und aller Synergismus von vornherein ausgeschlossen. Erst nachdem ich auf diesen Felsengrund mich gestellt habe, darf ich dann auch hinterher mich dessen freuen und getrösten, daß ich in meinem Leben die kräftigen Züge und Wirkungen des h. Geistes verspüre.

Aber wer trüben und reflektierenden Geistes ist, wird hier gleichwohl mancherlei Anlaß zu Unruhe und Zweifel finden. Auch nach lutherischer Auffassung ist die Prädestination eine partikulare, und wer sagt mir, daß ich zu den also Prädestinierten gehöre?

Die promissiones Dei universales sagen mirs nicht, denn sie beziehen sich auf alle, von denen doch zweifellos gewiß ist, daß sie nicht alle prädestiniert sind und sicher zur Seligkeit gelangen. Finaliter credentes, die sind die Prädestinierten; aber werde ich, ich schwacher, so oft unterliegender Mensch, Glauben halten bis ans Ende? Hier greift der geheime Gotteswille ein, den man vergeblich ganz aus dem Gesichtskreise der Gläubigen zu beseitigen suchte. Nach dem geoffenbarten Willen will Gott aller Menschen Seligkeit und sie dürfen sich alle dessen getrösten; nach dem geheimen Willen, der doch zuletzt allein Recht behält, will Gott die Seligkeit nur der finaliter credentes — und der solche Beharrlichkeit wirkt, das ist er, er allein. Hier liegt jene Schwierigkeit, an welcher diejenigen ihre Verstandeskräfte üben, die der Konkordienformel Inkonsequenz vorwerfen: Seligkeit aus Gnaden allein, durch Gottes Hilfe allen, allen ohne Ausnahme zugedacht; und doch thatsächlich nicht alle selig, ohne Gottes Schuld, durch eigne Schuld. Die Sache ist so klar, daß jeder Schwachkopf sie begreift, und das Oberflächliche ist immer das Klarste. Aber wie es damit auch des Weiteren sich verhalte, gewiß ists, daß hier selbst Wohlgesinnten, schlichten gläubigen Seelen, Gelegenheit geboten ist, in ihrer Heilszuversicht irre zu werden.

Gerade jetzt, wo stärker als je die ungläubige, vom h. Geiste verlassene Kritik an dem Schriftwort sich vergreift, wo dadurch auch vor den Augen der Gläubigen die menschliche Seite der h. Schrift mit ihren Mängeln und Schwächen aufgedeckt wird, gerade jetzt geschieht es nun im Gegensatz nicht bloß zu jenen Kritikern, sondern ganz besonders auch zu solchen, welche sich vom Standpunkte des Glaubens aus der letzteren Erkenntnis nicht entziehen, daß redliche, im Glauben unsrer lutherischen Väter erzogene und mit gerechtem Mißtrauen gegen die moderne Theologie erfüllte Seelen um so energischer für die alte Position eintreten: Fort mit allem Subjektivismus, unsre letzte Gewißheit beruht auf der h. Schrift als dem schlechthin unfehlbaren inspirierten Gotteswort — hütet euch vor den Verführern, die euch von diesem Felsengrund hinweg in das Gebiet ihrer subjektiven Träume locken wollen.

Soweit man einfach bei diesem Versicherungsmodus stehen bleibt, finde ich, auf die Methode gesehen, keinen wesentlichen

Unterschied zwischen ihm und dem in römischen Kreisen üblichen. Beide Male glaubt man der subjektiven Entscheidung nicht zu bedürfen, oder man täuscht sich darüber hinweg, daß eine solche stattgefunden hat. In der Reformationszeit stand es hierin doch insofern anders, als die Gewißheit der h. Schrift die allgemein anerkannte war, wogegen aber über die Zuverlässigkeit der kirchlichen Autorität der Streit sich entsponnen hatte. Es wäre gut, wenn sich eine Verständigung darüber anbahnte, bei welcher den der subjektiven Vergewisserung nicht Bedürftigen und nicht Bewußten der Vorzug, den sie in gewisser Hinsicht vor den andern besitzen, gelassen werden mag. Für das unmittelbare, praktische kirchliche Leben braucht man das nicht; ja man darf diejenigen vielleicht beneiden, die es nicht nötig haben. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der Überzeugung von der Realität der uns umgebenden physischen Welt, um die sich der gemeine Mann, auch der sonst wohl gebildete Mann wenig Sorge macht. Ja dieser hält wohl diejenigen für verdreht, die nicht bei jener „objektiven Grundlage" unsrer Erkenntnis stehen bleiben, sondern um die Feststellung derselben sich bemühen. Wir können solchen Leuten ihre unentwegte Gewißheit um so mehr gönnen, als sie thatsächlich, wenngleich ihnen unbewußt, durch denselben subjektiven Prozeß vermittelt ist, den und dessen Berechtigung andere zu erforschen bemüht sind. Je unmittelbarer, unreflektierter, instinktiver dieser Vergewisserungsprozeß ist, desto weniger ist er dem Zweifel ausgesetzt; und es kann ja fraglich sein, welcher Zustand der gesundere ist, der jener Unmittelbarkeit oder der der vermittelten, reflektierten Erkenntnis. Ähnlich wie hier mit der natürlichen Gewißheit ist es mit der geistlichen bewandt, durch welche wir der Realität der in Christo geoffenbarten Gotteswelt versichert werden. Wer sich unmittelbar an die Wahrheit des Schriftwortes, an die Realität und den Wert der Erlösungsthatsachen angeklammert hat und kein Bedürfnis empfindet, über das Recht und die Notwendigkeit solchen Anschlusses nachzudenken, der sieht wohl mit Befremden und Kopfschütteln denen zu, welche sich klar gemacht haben, daß jener Anschluß thatsächlich nicht ohne subjektive Vermittelung erfolgt sei, und ihre Aufgabe darein setzen, ihre Beschaffenheit und ihr Recht nachzuweisen. Gewiß, wenn einst unser Erkennen ein ganz

intuitives geworden sein wird, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen, dann wird dies diskursive Untersuchen, diese rückwärts gehende Selbstbelauschung aufhören, und wir werden reflexionslos uns in das Meer der göttlichen Wahrheit und Seligkeit versenken. Aber hier in unserm irdischen Leben, sei es dem natürlichen sei es dem geistlichen, kann unser Verständnis auf den diskursiven Modus nicht verzichten, selbst wenn wir der Überzeugung wären, damit nicht zu Ende zu kommen.

Bedenken wir es wohl, daß die Lage der Dinge in der Gegenwart, die Zuspitzung der Gegensätze, der Prinzipienkampf, in welchen wir verwickelt sind, denen keine Wahl läßt, welche die Aufgabe haben, wissenschaftlich diese Gegensätze zu erkennen und in ihrem Werte zu bemessen. Es wäre erfreulich, wenn die andern, welchen diese Aufgabe nicht zugefallen ist und die vielleicht auch keine entsprechende Einsicht in die Notwendigkeit derselben besitzen, nicht schon darum mit Mißtrauen dem Versuche ihrer Lösung begegnen wollten, weil er unternommen und damit über den bisher üblichen Anfang der Vergewisserung hinausgegangen wird. Vielleicht dient es ihnen zu einer vorläufigen Beruhigung, wenn ich erkläre, daß der Zweck jenes Hinausgehens wesentlich dieser ist, das gute Recht der von jenen eingenommenen Position nachzuweisen und zum Bewußtsein zu bringen.

Sollte aber von hier aus die Notwendigkeit des Rückgangs zu subjektiver Vergewisserung noch nicht hinreichend erhellen, so möge das Beispiel von gemeinsamen Gegnern zum Nachdenken über die Sache antreiben. Ritschl hat die uns vorliegende Frage namentlich dort berührt, wo er auf Löhes Traktat hinweist „von dem göttlichen Worte als dem Lichte, welches zum Frieden führt.“ Freut er sich hier des Urteils, welches Löhe über den modernen Pietismus, über das Gefühlschristentum fällt, so ist er doch keineswegs gemeint, den Weg einzuschlagen, der nach der Auffassung Löhes den nach Heilsgewißheit suchenden Menschen zum Frieden führt. Löhe, welcher es für thunlich hält, was Ritschl sich verbittet, an den einzelnen die Frage zu richten, ob er wiedergeboren, ob er ein Kind Gottes, ob er seines Heils im Glauben sicher sei, „steht mit dem einen Fuße noch im Pietismus, den andern setzt er auf den Boden des doktrinären Luthertums, indem er die

Anweisung erteilt, daß die erweckten Seelen, welche Heilsgewißheit verlangen, auf die unabänderlichen Verheißungen des Wortes Gottes mit blindem Vertrauen eingehen sollen". Rischl hat dagegen sehr entschiedene Bedenken. Es finde nach lutherischer Annahme folgendes Schlußverfahren statt. „Der Obersatz, nämlich die Wahrheit der allgemeinen Gnadenverheißung, ist als theoretisches Erkenntnisurteil vorausgesetzt; der Untersatz, daß man in genügend starker Weise auf Gottes Gnade vertraut, soll durch eine Willensanstrengung hervorgebracht werden, und daraus soll der Schluß als stetiger Erwerb für das Selbstgefühl folgen, daß man seiner Rechtfertigung gewiß sei." (Rechtf. u. Vers. III, 3. Aufl. 151 ff.) Man kann, abgesehen von dem häßlich profanen und hämischen Tone, in welchem die Entgegnung von Ritschl gehalten ist, seinen Einwendungen nicht ganz unrecht geben. Es ist wahr, und wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß die Vergleichung dieser auf dem Wege des Schlußverfahrens gewonnenen Heilsgewißheit mit dem Gelingen des sittlichen Strebens für dieselbe nicht förderlich ist. „Denn wenn auch dieses als Gnadenwirkung verstanden werden darf, so ist es doch dem Vertrauen auf die Rechtfertigung durch Christus nicht gleichartig genug, um über die Gewißheit von dieser aufzuklären, wenn dieselbe nicht auf direktem Wege erfolgt; oder man gerät in Gefahr, für dieselbe eine Form von Selbstgerechtigkeit einzutauschen." Auch das ist wahr, was Ritschl vorher (151) bemerkt, daß gegen den Willen, gegen den logischen Schluß, gegen die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Gedächtnisses das Gefühl indifferent sei; und daß das Gefühl nun einmal die geistige Funktion sei, in welcher das Ich bei sich selber ist, daher die Versöhnung mit Gott eine Bestimmtheit des Selbstgefühls sein müsse, wenn die Gewißheit davon in jedem Augenblicke vorgestellt und ein Motiv für die Willensbewegung werden solle.

Nun wohl, wenn wir uns der Triftigkeit solcher Bedenken nicht völlig verschließen können, vorbehaltlich nachmaliger Zurechtstellung, so werden wir um so verlänglicher sein, den eigentümlichen Weg kennen zu lernen, welchen Ritschl für die Gewinnung der Heilszuversicht in Vorschlag bringt. Ich will hier etwas genauer darauf eingehen, als es früher (in dem Vortrag „über die

Lebensmacht der Gnadenmittel im Sinne lutherischer Lehre" N. k. Ztschr. I, 10, 749) möglich war. Gleichwie man, sagt Ritschl (III, 618), die natürliche Gewißheit seines Menschseins damit erreicht, daß man als Mensch auf menschliche Weise thätig ist, „so erfährt man in der christlichen Gemeinde die Gewißheit der Begnadigung dadurch, daß man das Vertrauen des Kindes zu Gott als dem liebenden Vater übt, und daß man mit Demut und Geduld in seine anregenden wie seine einschränkenden Fügungen eingeht." Da haben wir also dieselbe subjektive Erfahrung, von welcher Ritschl oben bei der Kritik Löhes meinte, sie sei dem Vertrauen auf die Rechtfertigung durch Christus nicht gleichartig genug. Allerdings kommt dabei auch Ritschl in den Sinn, was in der That nahe genug liegt, daß der Christ an diesen zu seiner Heilsgewißheit erforderlichen Leistungen noch gar viele Mängel wahrnehmen dürfte; aber, so meint er, bei der Bekämpfung derselben komme uns immer zu gute, daß wir uns in dem durch Christus eröffneten Gebiete der Gnade Gottes bewegen. So wenig man das Bewußtsein, Mensch zu sein, dadurch gewinne, daß man nach einem Inbegriff von Merkmalen der Menschheit prüft, ob man allen denselben entspreche, oder sich anstrengt, dieselben an sich vollständig hervorzurufen, so wenig sei es praktisch, seine Heilsgewißheit auf dem Wege des regelrechten Schlusses aus der allgemeinen Wahrheit der Gnadenverheißung zu vollziehen, und zu dem Zwecke den besondern Eindruck eines starken Glaubens an diese Wahrheit in sich hervorzurufen (ib. 618). Es ist überaus charakteristisch, in welcher Weise Ritschl die Dogmatiker, welche der Spur von Melanchthon und Calvin folgend auf diese „Auskunft" verfallen seien, tadelt. Sie seien darauf nur verfallen, „weil ihnen die Funktionen der christlichen Vollkommenheit und besonders deren Folgerichtigkeit zu der Thatsache der Sündenvergebung und der Vorsehung, welche in der Augsburgischen Konfession und ihrer Apologie bezeugt ist, aus dem Sinn oder gar nicht in den Sinn gekommen waren" (618).

Oberflächlicher konnte die Kritik nicht wohl geübt werden. Es ist wunderbar, was man den Leuten, die dem reformatorischen Geiste entfremdet sind, bieten kann und was sie hinzunehmen fähig sind. Es gilt ja vielfach für eine krankhafte Stimmung,

wenn jemand in der Weise, wie es bei Luther geschah und durch ihn in der evangelischen Kirche allgemein wurde, um seiner Seelen Seligkeit bekümmert ist. Von Schwankungen in der Heilszuversicht, die an die wechselnden Erfolge im Kampfe des Christenlebens sich anknüpfen, weiß man nichts oder soll man nichts wissen; das ist Pietismus — freilich ein Pietismus, dem Luther selbst nicht fern gestanden ist. Man soll auf die Thatsachen der Sündenvergebung und der Vorsehung hinblickend in den Funktionen der christlichen Vollkommenheit sich üben und dadurch stetig seines Heiles versichert sein.

Aber das ists ja eben, was einen aufrichtigen Christen so beunruhigt, daß diese Funktionen der christlichen „Vollkommenheit" so gar nicht nach Wunsch und Willen vor sich gehen, auch dann nicht, wenn der Christ bestrebt ist, mit Furcht und Zittern seine Seligkeit zu schaffen. Gar oft muß er klagen: Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht. Oder kennt man auf jener Seite diese Erfahrung nicht? Nun ja, bei der Erfahrung solchen Mangels „kommt uns zu gute, daß wir in dem durch Christus eröffneten Gebiete der Gnade Gottes uns bewegen"; wir sollen der Rechtfertigung und der Vorsehung Gottes dabei gedenken und darauf hin immer die Funktionen der christlichen Vollkommenheit zu unsrer Beruhigung üben. Aber die Frage ist, wer oder was mich dessen versichert, daß ich auf dem Gebiete der Gnade Gottes mich bewege. Dies daß es uns gesagt wird? daß man uns versichert, Gott sei die Liebe? daß er „aus höheren Gründen" uns unsere Sünden verzeihe? daß ihm darauf ankomme, seinen Selbstzweck in dem Reiche Gottes zu realisieren? Aber das ist ja eben die Frage, wie es zugehe, daß man zu solcher Überzeugung, zu solcher Zuversicht gelange?

Da hiefür keine eigenartigen supernaturalen Wirkungen zu Hilfe genommen werden, — und das ist nicht zufällig — so werden wir wiederum auf dasjenige zurückgeworfen, wovon wir uns wegen des ihm anhaftenden Mangels abwandten, auf die Funktionen der christlichen Vollkommenheit. Ritschl verweist auf Joh. Gerhard, welcher Bellarmin gegenüber die Forderung des Protestantismus, sich der Heilsgewißheit zu bemächtigen, richtig damit verglichen habe, daß man auch wissen müsse, daß man ein Mensch und kein

Gespenst sei. Wir haben oben bereits gesehen, wie Ritschl den Vergleich durchführte. Als Menschen erkennt man sich damit, daß man auf menschliche Weise thätig ist; die Gewißheit der Begnadigung erfährt man als Glied der christlichen Gemeinde damit, daß man das Vertrauen des Kindes zu Gott als dem liebenden Vater übt u. s. w.

Wir wollen diesen Vergleich darauf ansehen, ob er leistet, was sich Ritschl von ihm verspricht. Es ist sehr charakteristisch, in welcher Weise er für seine Auffassung Gerhard citiert. Wie man es auch sonst gewahren kann: was ihm paßt, citiert er, die Hauptsache, worauf' Gerhard Gewicht legt, läßt er weg. Sehen wir ihm auf die Finger. Die Rede ist bei Gerhard von dem testimonium spiritus sancti, dessen Bedeutung für die certitudo salutis er gegen Bellarmin aufrecht erhält. Im Anschluß an Röm. 8, 26 und 1. Kor. 12, 3 führt dort Gerhard aus, ein zwiefaches Zeugnis des h. Geistes sei in uns wirksam, ein inneres und ein äußeres. Ein inneres, wenn er inwendig durch sein Zeugnis uns versichert, daß wir in der Gnade Gottes seien, woraus Friede und Gewissensruhe hervorgeht, jauchzen und frohlocken in Gott; ein äußeres, wenn Früchte dieses inneren Zeugnisses nachfolgen, als da sind glühendes Gebet, Liebe zum Wort, Eifer in Frömmigkeit, Geduld im Kreuz u. s. w. Dieses äußere Zeugnis hebt das innere nicht auf, sondern setzt es voraus (Loci, ed. Hinrichs, III, 374). Ich hebe den letzteren Punkt hervor, weil hiernach sich bemißt, ob Ritschl recht hatte, sich auf Gerhard zu berufen. „Aber, erwidert Bellarmin, daß ein h. Geist sei, der uns bewegt, wenn wir sagen, Abba lieber Vater, steht nicht fest auf Grund von fides divina, sondern nur von Mutmaßungen, welche trügerisch sein können, denn viele Sünder und Irrlehrer sagen: Vater unser, der du bist im Himmel. Wir antworten: Heuchelei und Verkehrtheit anderer kann für die wahrhaft Frommen und Christgläubigen nicht zur Täuschung gereichen. Die, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sicherlich fühlen jenen Impuls. Die, welche wahrhaft an Christum glauben, die wissen, daß sie glauben. Die, welche mit dem h. Geiste versiegelt sind, die erkennen sicherlich dieses höchste Geschenk und Gut als solches an. Wenn die Heuchler die guten Werke der Frommen

nachahmen, so sei es fern von uns, deswegen zu sagen, daß die wahrhaft Frommen und Christgläubigen nicht wüßten, ob ihre Werke heuchlerische Werke oder in Gott gethan seien. Vielleicht heißt uns Bellarmin zuguterletzt auch zweifeln, ob wir Menschen sind, da mitunter Gespenster in menschlicher Gestalt erscheinen." Man sieht, daß für Gerhard das letztere Argument nur gilt, unter Voraussetzung des ersteren, das Ritschl an seinem Teile streicht (Vgl. Rechtf. u. Vers. I, 354). Es versteht sich von selbst, daß, wo das inwendige Zeugnis des h. Geistes fehlt, der Maßstab hinwegfällt, wonach zu entscheiden ist, welche Werke Heuchelwerke und welche in Gott gethan sind.

Nun wird es für jeden offenbar werden, wie wenig das Verfahren Ritschls sein Ziel erreicht. Vertrauen, Zuversicht u. s. w. übt man als Christ erst, nachdem man der Gnade Gottes und der Sündenvergebung versichert worden ist; hier aber wird die Ordnung umgekehrt und man soll sich als geistlichen Menschen, als Menschen Gottes erkennen, indem man jene Akte vollzieht. Denn, sagt Ritschl, auch als natürlichen Menschen, als Menschen schlechthin erkenne ich mich, indem ich auf menschliche Weise thätig bin: „wenn man auf dem Boden des Pietismus, Methodismus, Baptismus die Heilsgewißheit daran knüpft, daß einer den Zeitpunkt und die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt nachweisen könne, so ist dieser Anspruch ebenso absurd, als wenn man sich nur dann mit Recht für einen Menschen halten dürfte, wenn man über die Thatsache und das Gesetz der eignen Erzeugung Bescheid wüßte" (III, 618). Der Vergleich, in dieser Form aufgestellt, ist falsch, und es bedurfte der Verzerrung des Thatbestandes, um ihn einigermaßen plausibel zu machen. Darum handelt sichs nicht, ob einer den Zeitpunkt und die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt nachweisen könne, sondern darum, wie er seiner als Menschen Gottes gewiß werde, gleichviel ob der Zeitpunkt und die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt ihm bewußt sind. Wir leugnen, daß letzteres zu ersterem notwendig sei, und sind darin mit Ritschl einverstanden; wir leugnen aber zugleich, daß die Parallele mit dem natürlichen Menschen zutreffend sei, und müssen darin Ritschl widersprechen. Es liegt außerhalb des menschlichen Willens, der Selbstentscheidung des Menschen, daß er ein

solcher geworden, und daher kommt die unmittelbare Gewißheit seines Menschseins, indem er sich als Mensch bethätigt. Er kann nicht anders, denn sich als solchen bethätigen, und auf Grund dessen erkennt er sich als Menschen, auch ohne über die Thatsache und das Gesetz seiner eignen Erzeugung Bescheid zu wissen. Aber ein geistlicher, ein wiedergeborener und bekehrter Mensch ist man nicht geworden ohne Selbstentscheidung; nicht jeder, der ein Mensch, ist darum auch ein geistlicher Mensch; ich will wissen, woran ich mich als solchen erkenne. Die Berufung auf die Übung der christlichen Vollkommenheit hat sich als unbrauchbar erwiesen; denn der Mangel meines Vertrauens, meiner Zuversicht, meiner Geduld ists ja eben, was mir zur Ungewißheit Veranlassung gibt, und ob ich mich einrechnen darf unter die Gemeinde, welche im Gebiete der Gnade steht, das ist eben die Frage. Denn nicht jeder, welcher äußerlich zu dieser Gemeinde gehört, hat darum schon ein Recht, sich als wirkliches Glied derselben anzusehen.

Hier zeigt sichs, wie verhängnisvoll jene Lücke in dem Lehrsystem Ritschls ist, wonach er nicht bloß das testimonium spiritus S. zum Zwecke solcher Vergewisserung abweist (I, 354), sondern überhaupt von supernaturalen Wirkungen zum Zwecke der Wiedergeburt und Bekehrung nichts zu sagen weiß. Ich behaupte gar nicht, daß die Weise unsrer alten Dogmatiker, ihre Verwertung des testimonium spiritus S. behufs der Vergewisserung, insbesondere dessen Verhältnisstellung zum Wort, einwandsfrei sei — wir kommen später darauf zurück —, aber dies erachte ich als entschieden, daß der Weg, welchen Ritschl einschlägt, nicht zum Ziele führt und daß er an Wert hinter dem Verfahren unserer Alten zurücksteht.

Indessen mag hier nicht unerwähnt bleiben, daß genau genommen sichs für uns, zunächst wenigstens, nicht um die Gewißheit als Heilsgewißheit, sondern in einem allgemeineren Sinne um die christliche Gewißheit überhaupt, um die Vergewisserung der christlichen Wahrheit handelt, von wo aus man dann erst zu jener speziellen Gewißheit gelangen kann. Daß es ein subjektiver Prozeß sei, der zu der einen wie zu der andern führe, statt des Weges bloßer objektiver Autorität, dürfte schon hier mit ziemlicher Sicher-

heit sich herausgestellt haben; doch wollen wir der positiven Lösung noch anderweite Versuche derselben vorangehen lassen.

Gottschick in seiner Schrift „über die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie" (1890) schlägt einen andern Weg ein als Ritschl, wie viel mit ihm Verwandtes er auch sonst bietet. „Der Christ ist sich von vornherein bewußt, nur durch das Zeugnis der christlichen Gemeinde von dem, was Christus gewollt und vollbracht hat und was sie ihm zu verdanken bekennt, Christ geworden zu sein. Nur an der Übereinstimmung mit jenem Zeugnis kann er sich dessen vergewissern, daß es christliche Erfahrung ist, was er an sich selbst findet. Darum hat die Theologie, deren wissenschaftliche Methode sich nach ihrem eigentümlichen Gegenstande richten muß, gar keinen Anlaß zu der Scheu vor dem empirisch-regressiven Verfahren, welches von der Mehrheit von Gütern ausgeht, die die Christenheit als ihren Besitz bezeugt, um durch Zergliederung derselben ihre innere Einheit und dasjenige Moment aufzufinden, welches der Schlüssel zum Verständnis für den Wert des Ganzen ist" (136). Ich freue mich, hier zunächst den Gedanken wiederzufinden, den ich wiederholt, in Übereinstimmung mit Ritschl betont habe, daß nämlich der Christ durch das Zeugnis der christlichen Gemeinde seinen Christenstand empfangen zu haben sich bewußt sei. Nun mag ja immerhin die Übereinstimmung mit jenem Zeugnis dem Christen die Gewißheit verschaffen, daß es christliche Erfahrung sei, welche er in sich findet; aber was ist denn damit gewonnen? Deckt denn von vornherein schon das Christliche sich mit dem Wahren? Es kann einer einen Gedanken, eine Erfahrung für genuin christlich und gleichwohl für falsch erachten. Und wir fragen eben danach, wie jemand dazu kommt, das Christliche für wahr zu halten. Dazu kommt aber noch das andere, daß die Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Gemeinde gar nicht das Erste ist, worauf es bei dem Prozeß der Vergewisserung ankommt, sondern die Beschaffenheit des Eindruckes, welchen dieses Zeugnis in dem Subjekt hervorgerufen hat, und das Wesen der dadurch bedingten Erfahrung. Wenn jener Eindruck sich nicht in dem Innern festgesetzt hat und inmitten des sonstigen geistigen Besitzes als wahr, als richtig, als der Wirklich-

keit entsprechend hingenommen worden ist, so ist gar kein Anlaß vorhanden, weitere Vergleichungen mit dem Zeugnis der Kirche anzustellen, oder aber, wenn es geschieht, so geschieht es im Sinne der Abwehr und der Negation.

Es ist wunderbar und mir selten in dieser Weise sonst entgegengetreten, daß auch wohlgesinnte, tüchtige, intelligente Menschen, wenn sie einmal in eine gewisse Auffassungsweise sich verbissen und ihren geistigen Horizont durch die Schranken einer Schule umgrenzt haben, mit großer Scharfsichtigkeit nach der einen Seite Blödsichtigkeit nach der andern Seite verbinden. Zu der bereits genannten Verkehrtheit kommt bei Gottschick noch eine zweite, wo nun vollends die Abhängigkeit von der Schule in drastischer Weise sich kund gibt. Es kommt ihm zu Sinn, daß man doch nicht sofort die Lebensgemeinschaft mit Gott als den Ausgangspunkt der christlichen Gewißheit hinstellen könne, insofern es sich eben erst um den Weg handelt, auf welchem ein Christ zur Gewißheit Gottes gelangt. Von wo geht demnach die Vergewisserung aus? Wenn man einstweilen von Gott als dem höchsten Gute und insofern auch von den christlichen Heilsgütern abstrahiert, welche nach allen ihren Momenten Lebensgemeinschaft mit Gott sind, so schrumpfen sie doch keineswegs auf lauter inhaltsleere Formen zusammen (wie diese Gottschick in meinem „System der christlichen Gewißheit“ wahrnimmt). „Man behält mehr übrig als die bloß schattenhaften Begriffe von der Versetzung in ein neues Leben, von dessen Inhalt man noch nichts zu sagen wüßte, von absolutem Schuldbewußtsein und absoluter Befriedigung in einem Stande der Schuldfreiheit, deren Beziehungspunkt man noch nicht angeben könnte, von der Hoffnung zukünftiger vollendeter Verwirklichung des neuen Lebens, dessen positiver Gehalt noch unbestimmt bliebe.“ Nun gebt acht; jetzt kommts. „Sondern man behält als dasjenige, worauf alle Momente des christlichen Heilsguts eine konstitutive Beziehung haben, das Ideal eines Personlebens übrig, dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist, die von dem natürlichen Wohlwollen und Mitleid spezifisch verschieden nicht an der natürlichen oder an der thatsächlichen sittlichen Beschaffenheit des Nächsten, sondern an dem übernatürlichen idealen Wert desselben als sittlicher Person ihr höchstes Motiv und in der Ver=

wirklichung seiner sittlichen Personbestimmung ihr letztes Ziel hat. Von der absolut verpflichtenden Kraft dieses inhaltlich bestimmten Lebenszweckes kann man sich durch Vergleichung desselben mit allen sonstigen Lebenszwecken oder Idealen überführen, die, mögen sie auch, wie sie es thatsächlich thun, mit dem Anspruch auf Absolutheit oder unbedingte Geltung auftreten, doch auf den Grund gesehen nur relativ verpflichtende Kraft haben. Von diesem Ideal kann man nicht lassen, ohne sich als Person zu verlieren. Dieses Ideal weist wirklich über Welt und Natur hinaus. Es ist darum in ganz andrer Weise eine Bedingung für die Entstehung der Gewißheit von einem übernatürlichen und überweltlichen oder absoluten Gott als das formale Prädikat der Absolutheit am Schuldbewußtsein und am Gefühl der Befriedigung im Stande der Schuldfreiheit. ... Denn losgelöst von diesem bestimmten Gehalt, der das ganze Personleben unbedingt verpflichtet, ist dasselbe eine leere und unvollziehbare Abstraktion. In der verpflichtenden Kraft dieses inhaltlich bestimmten Ideals liegt der Erklärungsgrund für die Absolutheit des Schuldbewußtseins, den wir mit Bewußtsein erleben" (137).

Um diesen Gedankengang Gottschicks von seiner wulstigen Umhüllung loszuschälen und verständlich zu machen, erinnere ich einstweilen an den bekannten Lehrgang Ritschls, welcher mit seiner Auffassung der Religion wesentlich zusammenhängt. „Die religiöse Weltanschauung, sagt Ritschl (III, 17), ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der Mensch sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfange immer erkannten Weltlaufs, in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen." Es verhält sich demnach thatsächlich so, daß der Mensch, um seine Persönlichkeit gegenüber der physischen Welt und ihren Hemmnissen zu behaupten, Gottes nötig hat und Gott setzen muß. Daß dies zunächst ein Postulat Gottes, nicht ein reales Innewerden Gottes

ist, ersieht man aus der strikteren Rückkehr zu Kant in der 3. Aufl. von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (vgl. im allgem. „zur Theologie Ritschls“ p. 93 ff.). „Die Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis“. Das wissenschaftliche Erkennen der Welt wird zwischen ein aut — aut gestellt, um ihm die Annahme „der christlichen Idee Gottes“ abzunötigen: die Data des menschlichen Geisteslebens (in seinem Verhältnis zur Naturwelt) finden entweder überhaupt keine Erklärung oder durch die Anerkennung jener Gottesidee. Und so wird dieser Beweis direkt auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens begründet, „welche außerhalb der religiösen Weltanschauung liegen“.

Hier tritt ungleich deutlicher hervor, worauf es uns in erster Linie ankommt, daß der von beiden Seiten eingeschlagene Weg der Vergewisserung seinen Ausgang nicht etwa von Gnadenwirkungen nimmt, sondern von Thatsachen und Nötigungen der natürlichen Erkenntnis aus zur Einbeziehung und Vergewisserung der christlichen Wahrheit fortzuschreiten versucht. Und das ist ja auch um so begreiflicher, als in der ganzen Theologie Ritschls sich kein Ort findet, welcher für die übernatürlichen Geisteswirkungen reserviert wäre. Was es mit dem geistlichen Impuls für eine Bewandtnis hat, der von dem „geschichtlichen Christus“ aus durch die Gemeinde hindurchgeht und durch ihre Vermittelung an den einzelnen kommt, erfährt man nicht, und eine Bestimmung dieses supernaturalen Einflusses wird prinzipiell abgewiesen. Hier ist es denn auch, wo unsrerseits der Widerspruch prinzipiell einsetzt. Wir verwerfen diesen Weg, zur Gewißheit Gottes zu gelangen. Schon darum, weil auf diesem Wege christliche Gewißheit keinesfalls erzielt wird. Möchte es sein, daß es gelänge, im Sinne Ritschls behufs systematischen Abschlusses der theoretischen Erkenntnis die Notwendigkeit einer Setzung Gottes zu erweisen, so hat diese Setzung mit christlicher Gottesgewißheit und Gotteserkenntnis vorerst gar nichts zu thun. Das ist ein Postulat, ein blasser Gedanke, welchen man zum Vollzug andrer Gedanken nötig zu haben glaubt. Aber wenn wir dabei auch absehen von der theoretischen Seite und lediglich den andern Punkt ins Auge fassen, daß der Mensch, um seine Persönlichkeit und persönliche Superi-

orität gegenüber der physischen Umgebung aufrecht zu erhalten Gottes bedürfe, so können wir dieses Motiv nicht dafür ansehen, daß dadurch an sich christliche Gewißheit begründet werde. Es will bedacht sein, daß dem natürlichen Menschen der Wert seiner Persönlichkeit sich erst richtig und völlig erschließt, wenn er unter dem Einfluß der wiederbringenden Gnade steht und durch die erfahrenen Geisteswirkungen sich in seinem Verhältnis zu dem realen und lebendigen Gott erkennt. Also die Gotteserkenntnis — im christlichen Sinne — wird für das Verständnis des Wertes der menschlichen Persönlichkeit schon vorausgesetzt, nicht aber wird einfach von hier aus die erstere zunächst gewonnen. Und man braucht nur einen Blick auf die thatsächliche Lage der Dinge zu werfen, um jene dem Christen geläufige Beobachtung bestätigt zu finden. Es ist keineswegs an dem, daß die Behauptung der eignen Persönlichkeit erfahrenen Hemmnissen gegenüber den Menschen überall geneigt machte, Gottes Dasein und Hilfe hierzu als notwendig anzusehen und zu begehren; die Erfahrung zeigt, daß es nicht selten als unberechtigte Anmaßung von seiten des Menschen angesehen und zurückgewiesen wird, wenn er sich schlechthin als Persönlichkeit der Welt gegenüber behaupten, diese sich unterordnen will. Du bist, sagt man ihm, selbst ein Teil der Welt, wenngleich ein hervorragender, und sollst dir nicht einbilden, daß du schlechthin von ihr unterschieden seist. Du bist ebenso aus Atomen zusammengesetzt, wie die unter dir stehenden Gebilde, nur aber in anderer Mischung; und man muß dir die Erkenntnis zumuten, daß es eine eitle Selbstüberhebung ist, wenn du dich mit deiner Persönlichkeit schlechthin über die andern Lebewesen erhaben glaubst. Den Widerspruch, welchen du, damit die Prärogative deiner Persönlichkeit aufrecht erhalten bleibe, durch Zuhilfenahme Gottes zu beseitigen trachtest, kannst du viel einfacher mit Annahme jenes Monismus lösen, wie ihn z. B. Carneri durch Übersetzung des Hegelianismus in den Materialismus zu lösen versucht hat. Wenn man nur relative Unterschiede annimmt, so fällt der Grund hinweg, den willkürlich zuvor gesetzten Dualismus durch Herbeiziehung Gottes zu heilen.

Man kann ja darüber streiten, ob diese „Lösung“ rein erkenntnismäßig betrachtet an Wert der anderen gleichstehe;

aber jedenfalls wird sie von Menschen, denen man Geist und Begabung nicht absprechen kann, beliebt, und von einer zwingenden Kraft des entgegengesetzten Beweisverfahrens kann nicht die Rede sein. Dazu nehme man aber noch das andre, daß wir, auf das natürliche Bewußtsein gesehen, von gar keiner sicheren Schätzung der menschlichen Persönlichkeit, namentlich auch in ethischer Beziehung, ausgehen können. Wieviel kommt hierbei, um nur eins zu erwähnen, darauf an, ob man in der Weise Kants die sittlichen Postulate als feststehende ansieht oder ob man, was ja neuerdings auf Grund umfänglicher historischer Forschung die gewöhnlichere Auffassung ist, die ethischen Prinzipien als selbst der Entwickelung unterworfen betrachtet. Jene frühere Auffassung, wonach man im Vergleich zu dem Wechsel und zu der bunten Mannigfaltigkeit religiöser Meinungen auf die Konstanz und die Sicherheit des sittlichen Bewußtseins verwies, ist abgethan: der unlösbare Zusammenhang religiöser und ethischer Erfahrungen und Lebenserscheinungen hat sich auch hierbei herausgestellt.

Wir haben damit schon die Grundlagen eines Urteils gewonnen über jene Nüance des besprochenen Gedankens bei Gottschick, vom „Ideal eines Personlebens, dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist". Es könnte ja scheinen, als wäre dieses Persönlichkeitsideal ein spezielles Ergebnis supernaturaler Einwirkungen, weil doch nach Gottschick die Nächstenliebe, welche der bestimmende Lebensgehalt jenes Personlebens sein soll, „von dem natürlichen Wohlwollen und Mitleid spezifisch verschieden nicht an der natürlichen oder an der thatsächlichen sittlichen Beschaffenheit des Nächsten, sondern an dem übernatürlichen idealen Wert desselben als sittlicher Person ihr höchstes Motiv und in der Verwirklichung seiner sittlichen Personbestimmung ihr letztes Ziel hat." Aber es bedarf hier, bei der Unterscheidung von übernatürlich und natürlich, einer großen Vorsicht. Ich erinnere an jene Äußerung Ritschls, wo er sich gegen den Vorwurf verteidigt, daß er Christum für einen bloßen Menschen erkläre (R. u. V. III, 3. Aufl., 375). „Soweit man mich mit jener Folgerung (wenn Christus nicht Gott im Sinne der kirchlichen Lehre, so sei er ein bloßer Mensch) ins Unrecht zu setzen bemüht gewesen ist, bemerke ich, daß das gar nicht meine Meinung sein kann. Denn unter einem bloßen Menschen

(wenn ich diesen Ausdruck je gebrauchte) würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen. Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer irgend ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze". Es ist freilich recht sonderbar, daß man, um den Menschen als „bloßen Menschen" zu bestimmen, eben dasjenige ausschließen muß, was ihn zum Menschen macht, „geistige und sittliche Persönlichkeit". Ist diese vielleicht ein donum superadditum? Indessen, wie es sich auch damit verhalte, immerhin erschließt sich hiermit die Vorstellung eines Supernaturalen, welches gar nichts mit dem sonst in unsrer Theologie so genannten gemein hat. Es kommt damit überein, daß Ritschl mit Absicht darauf verzichtet, hinsichtlich der Rechtfertigung und Bekehrung des Menschen auf wunderhafte, übernatürliche Wirkungen des h. Geistes zu rekurrieren. Auch bei Gottschick hört man davon nichts. Er sagt, die Offenbarung beglaubige sich dadurch als solche, „daß sie die Heilserfahrung schafft" (102), ein ganz richtiger Gedanke, den er aber auszuführen unterlassen hat. Denn es fragt sich eben, wie es zugeht, daß die Offenbarung sich dadurch beglaubigt. Und wenn er hinzufügt, solche sich selbst beglaubigende Offenbarung „könne nicht aus Geschichte und einer diese erst deutenden äußerlich beglaubigten Lehre bestehen, sondern sie könne nur Geschichte sein, die durch sich selbst sich als Thatbezeugung einer Liebe Gottes zu verstehen und zu erleben gibt, welche ohne Verleugnung der göttlichen Majestät die Sünde verzeiht", so wird man durch diese gewundene Aussage um so begieriger darauf, den Vollzug jenes Erlebnisses zu erfahren. Da aber Gottschick diesen Vollzug in keiner Weise klar stellt, so ist es wie ein Spott, daß er gleich darauf es als die vornehmste Aufgabe einer Theologie, welche kirchlich sein will, bezeichnet, „diesen Grund des Glaubens deutlich zu machen" (102). Will er uns, den s. g. kirchlichen Theologen, allein diese Aufgabe zuschieben?

Man kann sich gar nichts Oberflächlicheres denken, als die vorübergehenden Versuche Gottschicks, eine positive Darlegung für die Genesis der christlichen Gewißheit zu geben. Er redet sehr schön von dem „wirklichen Stab", auf den das Gewissen sich

stütze, nämlich von dem „Eindruck, daß wir in der Gemeinschaft mit der Liebe Christi auch in der Gnade seines Vaters stehen" (222). Aber über die Mächte, welche diesen Eindruck hervorrufen, und über die subjektive Entstehung dieses Eindrucks erfahren wir dort nichts Genaueres.

Aber vielleicht wird uns anderwärts darüber Aufschluß gegeben. Wir wollens probieren. „Ist der Glaube an die Gottheit Christi wirklich religiöser Glaube, keine Verstandesspekulation, ist er demgemäß ein Ausdruck dafür, daß Christus, wie er sich uns zu erfahren gibt (aber wie in aller Welt thut er dieses?), unsre unbedingte Ehrfurcht, unsre volle Dankbarkeit, unser ganzes Vertrauen, unsre rückhaltlose Hingabe in Liebe hervorruft, daß er uns das selige und ewige Leben gewährt, welches die spezifische Gabe der Gottheit ist, so müssen wir seine Gottheit als das Korrelat dieser Erfahrung und Personhingabe in eben denjenigen Merkmalen erkennen, welche diese Bestimmtheit unsers persönlichen Lebens hervorrufen. Das sind aber gerade Merkmale seines offenbaren geschichtlich-menschlichen Personlebens, nicht eines verborgenen Hintergrundes desselben, den wir zur Erklärung des ersteren postulieren müßten" (208).

Der Gedankengang ist uns nicht neu, wir sind ihm bei Ritschl und seinen Schülern schon oft begegnet; neu und den Meister noch überragend ist nur die kontorte Form, in welcher dieser Gedankengang verläuft. Aber er sagt uns nicht, wonach wir fragen. Da jener Eindruck doch nicht in allen hervorgerufen wird, welche die geschichtliche Person Christi kennen lernen, einzelne vielmehr aus solcher Kenntnisnahme ebenso entschiedenen Widerspruch schöpfen, wie andere Ehrfurcht und Hingabe, so möchten wir wissen, wie sich dieser Unterschied erkläre und wodurch es geschieht, daß bei den einen, aber nicht bei allen, der günstige Eindruck hervorgerufen wird.

Auch anderwärts begnügt sich Gottschick mit dem Gedanken, daß wir Gottes Bezeugung seines Daseins und seiner Gesinnung gegen uns in Christus erleben und dessen objektive Selbstbezeugung an unser Bewußtsein als den Grund unsrer Wandlung erfahren (226) — eine Bezeichnung der Thatsache, aber ohne den leisesten Versuch, den Hergang und Zusammenhang dieser Thatsache zum

Verständnis zu bringen. Gottschick wird nicht müde, zu wiederholen, daß „die Anschauung der objektiven Selbstoffenbarung des göttlichen Willens an unser Bewußtsein" der Grund unsrer Gewißheit sei „von der Schuld, die uns von Gott trennt, und von der Macht, die die Sünde über uns ausübt, sowie von der Vergebung, die sie uns darbietet, und von der neuen Lebensrichtung der positiven Gemeinschaft mit ihm, in die sie uns hinaufhebt" (227); aber er scheint bei der häufigen Wiederholung dieses Gedankens, den er in der Schule, nämlich jener Ritschls, gelernt hat, das Sensorium dafür verloren zu haben, weshalb andere sich veranlaßt finden, über diese Thatsache hinaus und tiefer in die Sache einzugehen.

Suchen wir weiter! Gottschick betont anderwärts in trefflicher Weise die Unmittelbarkeit der Heilserfahrung. „Wie Christus die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, um sie unmittelbar zu erquicken, wie er unmittelbar die Sünden vergiebt und seine Jünger dazu befähigt, seinen Gott und Vater als ihren Gott und Vater anzurufen, so erfahren auch wir immer noch den Wert seiner geschichtlichen Person, den wir im Gewissen empfinden, unmittelbar als den Grund der Gewißheit der uns geltenden Gnade Gottes, in der wir Glieder einer neuen Menschheit sind" (203). Es ist sonst nicht die Weise jener Schule, die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christo dem Heilsmittler hervortreten zu lassen; das würde leicht zu dem von Ritschl so verpönten persönlichen Umgang mit dem Heilande führen; um so mehr freute es mich, hier auf diese zweifellos schriftgemäße Unmittelbarkeit Gewicht gelegt zu sehen. Nun läge es recht nahe, uns darüber des weiteren zu verständigen, wie denn auch für uns, die zeitlich und räumlich dem „historischen Christus" fernstehenden, die gleiche unmittelbare Heilswirkung von Christo aus sich vollziehe, wie für die ersten Zeugen des Lebens Jesu. Aber hier macht nun Gottschick eine Schwenkung, welche von der schon auftauchenden Klippe seinen Kurs in den der Schule zurücklenkt, dabei freilich uns über die Hauptsache ohne Bescheid läßt. „Diese stets sich erneuernde Erfahrung (jener Unmittelbarkeit), so fährt er fort, ergibt rückwärts verfolgt, daß als der unmittelbare Erfolg des Lebenswerkes Christi die Schöpfung einer nicht nur im Haupte, sondern auch schon in

Gliedern existierenden neuen Menschheit versöhnter Gotteskinder gedacht werden muß, wie sehr auch dieselbe der Stärkung, Ausbreitung, Vollendung noch bedürfe.“ Der supponierte Gedanke ist der, welchen ich meinerseits ebenfalls vertrete, daß das unmittelbare Verhältnis zu Christo, seine unmittelbare Segenswirkung, durch die gläubige Gemeinde, indem durch das Wort, sich vermittle, und daß durch solche Vermittelung, wie ich anderwärts gezeigt habe, jene Unmittelbarkeit nicht aufgehoben werde. Aber um so lebhafter erhebt sich nun die Frage, nicht bloß wie denn Vermittelung und Unmittelbarkeit hier widerspruchslos sich vereinigen, sondern vornehmlich, was es mit der unmittelbaren Präsenz und Einwirkung Christi auf sich habe. Darüber schweigt Gottschick sich aus.

Ich bin in den Gedankengängen der Schule bewandert genug, um im voraus zu wissen, was man dem auf Antwort Dringenden erwidern würde. „Wie die Umwandlung bewirkt wird, wie die spezifische Fortwirkung der persönlichen Eigentümlichkeit Christi geschieht, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt.“ So ungefähr würde, wenn ich nicht irre, die Antwort lauten.

Aber die Antwort ist tergiversatorisch. Sie lautet ablehnend und unbestimmt, um dasjenige nicht sagen zu müssen, worum es sich in diesem Falle handelt. Es handelt sich um supernaturale Wirkungen des erhöheten Christus, in der Weise, wie er es seinen Jüngern verheißen hat, daß er bei ihnen sein, daß er durch ihr Wort sich persönlich bezeugen, daß er durch den h. Geist zu ihnen kommen und samt dem Vater Wohnung bei ihnen machen werde. Apage, davon will die Schule nichts wissen; da käme man schließlich gar noch los von dem „geschichtlichen Christus“ und zu der verhaßten unio mystica. In der Zurückhaltung liegt eine Negation. Und diese wollen wir zum Ausdruck bringen. Negiert wird, daß eine supernaturale Geisteswirkung, in dem Sinne wie die Kirche davon redet, der Wiedergeburt des einzelnen zu Grunde liege, und daß die Vergewisserung des Christen auf eine solche Erfahrung sich zurückführe. Es liegt eine sehr starke und sehr erkennbare Position in jener Negation.

Und nun sind wir in der Lage, den Ausgangspunkt der

Gottschickschen Gewißheitslehre, näher das Übernatürliche, wovon dort die Rede ist, zu bemessen. Das Gemeinsame dieser Schule ist, daß sie für den Eintritt des christlich Neuen in die Gewißheit des natürlichen Menschen einen Maßstab anwendet, welcher von hier aber nicht von dort stammt. Das Übernatürliche, wovon hier die Rede ist, hat mit dem Supernaturalen, worin die spezifisch christliche Gewißheit wurzelt, gar nichts zu schaffen. Es ist so, wie es Ritschl sagte, daß den Menschen als bloßen Menschen, als natürlichen Menschen aufzufassen, ihn als Naturwesen ansehen heißt, abgesehen von seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit. Letzteres ist das Übernatürliche an ihm, wodurch er über die Natürlichkeit hinausgehoben wird. Wir andern, die wir den Unterschied zwischen psychischem und peumatischem Menschen anders beurteilen, rechnen das noch zu seiner Natürlichkeit. Wie wir ja auch in dem vor kurzem (Göttingen 1891) erschienenen „Grundriß der evangelischen Ethik" von Herm. Schultz S. 13 lesen: die Ethik setze vom Standpunkte der christlichen Erfahrung aus voraus: „1. die unverlierbare anerschaffene Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sich in ihrem Urteile durch das wahrhaft Wertvolle bestimmen zu lassen. Sie mag verdunkelt sein, aber sie kann stets geweckt werden. Ohne diese Fähigkeit wäre weder der Glaube noch der Besitz des h. Geistes anders als durch zauberischen Naturzwang (!) möglich. 2. Die Fähigkeit, sich durch dieses Urteil zu zweckbewußtem und zusammenhängendem Handeln bestimmen zu lassen." Unter den Schriftbeweisstellen, welche Schultz für diese zwiefache Fähigkeit des natürlichen Menschen anführt, vermisse ich 1. Kor. 2, 14: Der psychische Mensch faßt nicht was des Geistes Gottes ist; denn Thorheit ists ihm und kann es nicht verstehen, weil es geistlich beurteilt wird. Gleichwie man an der Lehre von der Sünde den Bruch wahrnimmt, welcher zwischen dieser Theologie und der evangelischen Erkenntnis besteht, so an der Weise, wie man sich die Erneuerung des gefallenen Menschen, die Umbildung des natürlichen Menschen in den geistlichen Menschen vorstellt. Seiner „Vernunft" tritt das „wahrhaft Wertvolle" entgegen und diese besitzt die „unverlierbare anerschaffene Fähigkeit", sich dadurch bestimmen zu lassen. Das lautet anders, als was dort der Apostel von dem psychischen Menschen aussagt. Aber nun wird schon

deutlicher, wie es gemeint sei, daß der Prozeß der Vergewisserung von dem „Ideal eines Personlebens“ ausgehe, „dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist“. Nämlich im Lichte des Evangeliums, welchem die unverlorene Fähigkeit des Menschen begegnet, sich durch das wahrhaft Wertvolle bestimmen zu lassen, wird uns der „übernatürliche ideale Wert“ des Nächsten als sittlicher Person klar, so daß nun die Nächstenliebe, spezifisch verschieden von dem natürlichen Wohlwollen und Mitleid, nicht an der natürlichen oder an der thatsächlichen sittlichen Beschaffenheit des Nächsten, sondern an jenem „übernatürlichen idealen Werte desselben als sittlicher Person ihr höchstes Motiv und in der Verwirklichung seiner sittlichen Personbestimmung ihr letztes Ziel hat.“ Man kann sich dabei immerhin wundern, warum hier gerade die „Nächstenliebe“ voransteht, die Liebe, welche durch den idealen Wert des Nächsten sich begründet, nicht aber der übernatürliche ideale Wert des Menschen überhaupt, zunächst des eignen Ich. Denn dadurch bekommt die absolut verpflichtende Kraft des damit gesetzten Lebenszweckes sofort eine Beziehung auf andere, die Nächsten; und der „inhaltlich bestimmte Lebenszweck“, von dessen verpflichtender Kraft man sich durch Vergleichung desselben mit allen sonstigen Lebenszwecken oder „Idealen“, die im Grunde nur relativ verpflichtende Kraft haben, „überführen kann“, erhält von da aus seine Bestimmung. „Von diesem Ideal kann man nicht lassen, ohne sich als Person zu verlieren. Dieses Ideal weist wirklich über Welt und Natur hinaus.“

Gottschick wird gewiß nichts dagegen haben, wenn wir die noch rückständige Unklarheit durch Ritschl uns aufhellen lassen. Warum wird denn die Nächstenliebe vorangestellt, während ihr doch der übernatürliche Wert der menschlichen Persönlichkeit überhaupt motivierend zu Grunde liegt, dieser also für die Erkenntnis und Selbstbestimmung das Erste ist? Den Aufschluß darüber gibt uns die Auffassung des Reiches Gottes. Nämlich nicht bloß in dem Sinne, wonach dadurch der Mensch als Ganzes in seiner Art „über die Welt gestellt wird“ (R. u. Vers. III, 187), sondern vornehmlich, insofern wir dadurch zu dem subjektiven Motiv der allgemeinen Liebe (ib. 240) hingeführt werden. Ritschl erläutert dieses durch das Verhältnis der Sittlichkeit zum Recht.

Dem Rechte sind nur die gemeinsamen und gegenseitigen Handlungen unterworfen, welche den Bestand eines Staates möglich machen. Die Sittlichkeit hingegen umfaßt auch den inneren Verlauf des Willens als solchen, welcher jenseits der erscheinenden Handlungen zu erkennen ist, und umfaßt außerdem alle Handlungen, welche nach dem Maße des Rechts unbestimmt bleiben oder bloß erlaubt sind. Dahin gehört alles, was den Verkehr der Menschen als sittlicher Wesen betrifft, im Unterschiede davon, daß sie im Staate als Glieder desselben Volkes für einander in Betracht kommen. . . . Die Gemeinschaft der Sittlichkeit als solcher neutralisiert den Unterschied der Nationalitäten, indem sie aus dem subjektiven Motive der Liebe entspringt, welches unterschieden ist von dem natürlichen angestammten Wohlwollen (vgl. ob. Gottschick) der Volksgenossen gegen einander, das die Rechts-Gemeinschaft regelmäßig begleitet (?). Unter diesen beiden Merkmalen der größtmöglichen Ausdehnung und des umfangreichsten Motives ist die Gemeinschaft der Sittlichkeit nur als das R e i c h G o t t e s zu begreifen. Dieser Begriff ist von Christus so ausgeprägt worden, wie er die Anschauung des nationalen Staates überbietet und zu demselben in notwendigen Gegensatz (?) tritt“ (240).

Wie vieles an dieser Entgegensetzung von Sittlichkeit und Recht falsch ist, dies zu erörtern, wird sich wohl noch anderwärts Gelegenheit finden. Was uns hier interessiert, das ist die Thatsache, daß jene Schätzung der sittlichen Persönlichkeit, in welcher Gottschick das Motiv der Nächstenliebe findet, bedingt ist durch die Offenbarung und die Erkenntnis des Reiches Gottes, wie Ritschl dasselbe versteht. Und dieser Gedanke des Reiches Gottes hängt nun wieder auf das innigste zusammen mit der prinzipiellen Thatsache, daß Gott die Liebe ist. „Die christliche Vorstellung von dem Reiche Gottes, welche korrelat ist mit dem Begriff von Gott als der Liebe, bezeichnet die extensiv und intensiv umfangreichste Vereinigung der Menschheit durch das gegenseitige sittliche Handeln ihrer Glieder, welches über alle natürlichen und partikularen Bestimmungsgründe hinausgreift“ (III, 270). Hier erschließt sich uns der Charakter des Überweltlichen, des Übernatürlichen, im Vergleich mit dem Natürlichen. „Es ist wesentliches Merkmal des

Reiches Gottes, daß es als der Endzweck der Welt und als das höchste Gut für die geschaffenen Geister ebenso über die Welt hinausgreift, wie Gott überweltlich ist. Also weil die Idee des Reiches Gottes die zu ihm verbundenen Menschen in überweltlicher Weise bestimmt, d. h. alle natürlichen und partikularen Motive menschlicher Vereinigung sowohl überbietet als auch ergänzt, so ist diese Einheit des Menschengeschlechts der Einheit des göttlichen Willens soweit gleichartig, daß darin das Korrelat der göttlichen Liebe zu erkennen ist" (267). So sieht man, wie das „Motiv der allgemeinen Nächstenliebe" hereinkommt, dem wir oben bei Gottschick begegneten. Die Vielheit der Christen, welche bei ihrer natürlichen gattungsmäßigen Zusammenhörigkeit doch in der Bethätigung ihrer Willenskraft möglichst uneinig sein können, stellt, indem sie aus dem „Motiv der allgemeinen Nächstenliebe" handelt, eine Einheit der vielen dar, „welche keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande, der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche Einheit, ohne daß die gegebene Vielheit dadurch vernichtet würde" (267).

Nun ist die Begründung der christlichen Gewißheit, wie sie bei Gottschick sich findet und dort unter Zweideutigkeiten sich verhüllt, hinreichend aufgeklärt. Jener Unterschied, den unsre Alten trotz der vielen Verkehrtheiten, die bei ihrer Lehre von dem letzten Grunde der Gewißheit, z. B. hinsichtlich der Heilsurkunde, sich finden, entschieden festhielten, der Unterschied zwischen fides divina und fides humana, dieser bis in die untersten Tiefen der evangelischen Wahrheit hineingreifende Unterschied ist aufgehoben oder doch verwaschen. Mag man noch so vieles an der Brauchbarkeit der älteren Lehre vom testimonium spiritus sancti zur Beweisführung für die Wahrheit der h. Schrift beanstanden, so steht sie doch an innerem Wert weit über diesen imbecillen Versuchen, ein Neues an Stelle des Alten zu setzen, dessen gesunden Kern man hier weder verstanden noch gewürdigt hat. Die Fassung des Übernatürlichen in einem Sinne, welcher das reine Gegenteil dessen ist, was man gemäß der schriftmäßigen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen darunter zu verstehen hat, ist um so verwerflicher, je weniger aus der Darlegung Gottschicks alsbald die Differenz zu Tage tritt. Wenn bei Ritschl

in einem späteren Zusatz (vgl. Zur Theologie Ritschls, 3. Aufl. S. 97) ausdrücklich die Begründung der Gemeinde auf den Sohn zur Erklärung jener Liebesgemeinschaft hervorgehoben wird, so ist das zwar sehr anzuerkennen, gibt uns aber über die hier vorliegende Frage um deswillen keinen näheren Aufschluß, weil dabei die Anwendung des Übernatürlichen auf die Person Christi unklar bleibt. Ja vielmehr, da Gott vermöge seines Wesenscharakters als Liebe dazu genötigt ist, trotz der eingetretenen Sünde, zur notwendigen Überwindung derselben, zur Realisierung seines Selbstzweckes seinen Sohn in die Welt zu senden (um einen Ausdruck zu gebrauchen, der im Grunde nur gezwungen in Ritschls Theologie sich einfügt), so ist auch bei dieser Sendung des Sohnes das Übernatürliche in einem ganz anderen Sinne gemeint als da, wo man die freie Gnade betonend von einer Nötigung Gottes zur Reparation der gefallenen Welt nichts weiß und darum auch Gottes erlösendes Thun nicht als Konsequenz und Auswirkung seines schöpferischen Thuns ansehen kann.

Ich habe anderwärts (a. a. O.) den Nachweis geführt, wie Ritschl bis zuletzt geschwankt hat zwischen dem anfänglichen Bestreben, die Wahrheit der christlichen Lebensanschauung auf allgemein giltige Voraussetzungen, auf allgemein auch außerhalb des Christentums anerkannte Wahrheiten zu stützen, oder aber darauf zu verzichten und den engen, abgelegenen Weg hierfür einzuschlagen, welcher Joh. 7, 17 von Christo gewiesen wird. Zur Klarheit darüber ist Ritschl nicht gekommen, aber daß er mit dieser Erwägung bis zuletzt sich getragen hat, brachte mich ihm näher. Seine Schüler haben, so scheint es, kein Sensorium für die Bedeutung dieser Frage und heißen uns frischweg die christliche Gewißheit auf die natürliche Gewißheit gründen. Das Bewußtsein vom Wert der menschlichen Persönlichkeit, das darin gelegene Motiv der Liebe, der dadurch bedingte höchste Lebenszweck sind es, wodurch die christliche Überzeugung gestützt, die christliche Wahrheit begründet werden soll.

Vielleicht wird man mir entgegenhalten, daß dieser Ausgangspunkt der christlichen Gewißheit dem Menschen doch erst zugänglich werde, nachdem das Evangelium an ihn herangetreten sei und ihn den Wert der Menschenseele kennen gelehrt habe. Wie sich ja

Ritschl selbst gern auf Stellen wie Mark. 8, 36 (was hülfe es dem Menschen ꝛc.) beruft. Indessen so richtig das ist, so erinnern wir uns doch, daß nach Ritschl alle Religion es damit zu thun hat, den besonderen Wert des Menschen gegenüber der physischen Welt zu sichern, so daß dort die religiöse Stimmung des Menschen vielmehr abgeleitet wird aus dem natürlichen Streben desselben nach Selbstbehauptung. Zum andern aber, wenn wir davon absehen, daß hierdurch der spezifische Unterschied des christlichen Glaubens abgeschwächt wird, und wenn wir einmal annehmen, daß lediglich durch spezifisch christliche Einwirkung dem Menschen der wahre Wert einer Menschenseele sich erschließt, so ist damit erstlich der supernaturale Charakter der Einwirkung noch nicht näher bestimmt, sodann aber ergibt sich aus der entsprechenden Erfahrung, daß jene Erkenntnis gar nicht für sich dasteht, für sich den Ausgangspunkt der christlichen Gewißheit bildet, sondern, wie oben bereits angedeutet, immer im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis. Nur in Gott finden wir uns selbst als die wir wirklich sind; das Wesen und der Wert des Menschen hüllt sich in Dunkel, wenn es aufhört von dem Lichte des persönlichen lebendigen Gottes beleuchtet zu sein. Um deswillen ist der Weg, welchen Gottschick zur Vergewisserung der christlichen Wahrheit einschlägt, in jedem Betracht ein verfehlter, ein warnendes Zeichen, wie Unreife theologischer Erkenntnis geeignet ist, die Dinge aufs äußerste zu verwirren. Gottschick meint es gut und will das Beste; aber er hat sich in unbedachter Weise an die Lösung einer Frage gemacht, welcher er nicht gewachsen ist. Und da er die christliche Wahrheit unter dem Gesichtspunkt einer philosophischen Erkenntnislehre auffaßt, die dieser Wahrheit heterogen ist, so darf man sich nicht wundern, wenn sein Versuch, jene schwierige Frage zu lösen, scheitert.

An Subjektivismus fehlt es der bisher besprochenen Lehrweise nicht, und wir werden bei der Verwerfung derselben alle diejenigen auf unsrer Seite haben, welche überhaupt dem Subjektivismus in der Theologie gram sind. Aber sie werden darin nur eine Bestätigung dafür sehen, daß es auch mit unserm Subjektivismus nichts sei. Man wird wohl vorläufig dabei bleiben, daß es unrecht sei die Schrift „als das objektive Erkenntnisprinzip" hinter den subjektivistischen

Ausgangspunkt „zurückzustellen", ohne sich die Frage vorzulegen, ob man des falschen Subjektivismus mächtig werden könne, wenn man auf das Erkenntnis des wahren und berechtigten verzichtet. In einer vor kurzem erschienenen Schrift von Eduard König („der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament", Erlangen und Leipzig 1891), einer Schrift, deren echtevangelische Gesinnung und Zielsetzung keinem Zweifel unterliegt, wird gesagt, „daß der Geistesempfang nur höchstens ein der Glaubensleistung von deren Beginn an parallel gehendes, vielmehr aber ihr folgendes, und jedenfalls ein von der Glaubensleistung mit abhängiges und nicht ohne sie eintretendes Moment" sei, Gal. 3, 2 u. A. „Auch Apostelgesch. 10, 43 ff. ist hinter den Worten, 'daß empfange Vergebung der Sünden durch seinen Namen jeder, der an ihn glaubt', nur als etwas Selbstverständliches nicht ausdrücklich erwähnt, daß die im Hause des Kornelius die Predigt des Petrus Hörenden (V. 44) auch solche Gläubige, denen der Apostel in jenen Worten die Versöhnung mit Gott angekündigt hatte, während der Rede des Petrus und insbesondere beim Anhören jener mahnenden sowie ermunternden Worte selbst geworden waren und so vom Geistesrauschen erfaßt worden sind. Kurz, Propheten, Christus und Apostel haben beansprucht, daß man ihren Worten glaube, und haben nicht hinzugesetzt, daß die Hörer oder Leser eine von der gläubigen Aufnahme des Wortes unabhängige Erfahrung der religiös-sittlichen Glaubenskräfte — denn wäre diese eine durch die Glaubensleistung auch nur mitbedingte Konsequenz, so würde sie schon logischer Weise kein Glaubensgrund sein können — den letzten subjektiven (Seins-) Grund des Glaubens oder eine (nicht intellektualistische) Seite vom Prinzip der Theologie sein lassen sollen. So müssen wohl zunächst die Offenbarungsträger vor einer grundstürzenden Einseitigkeit, 'dem Orthoxismus', gewarnt werden (49)?"

Angesichts dieser Auseinandersetzung wird man wohl an das Dichterwort erinnert, „Herr, dunkel war der Rede Sinn", aber es sollte mich nicht verdrießen, dem nachzudenken, wenn ich nur überhaupt einen annehmbaren Sinn darin entdecken könnte. Die Worte machen den Eindruck, als wenn irgend ein Mensch in der Christenheit, außer etwa den Quäkern, behauptet hätte, der Glaube

und die Glaubensgewißheit komme anders zu stande als durch die Verkündigung und das Vernehmen der Heilspredigt; oder Propheten, Christus und Apostel hätten, indem sie beanspruchten, man solle ihren Worten glauben, hinzusetzen müssen, daß eine von der gläubigen Aufnahme des Wortes unabhängige Erfahrung der religiös-sittlichen Glaubenskräfte ihnen der letzte subjektive Grund des Glaubens u. s. w. sein werde (vgl. ib.). Was kann herauskommen, wenn man gegen solche Wahngebilde ficht? Ich weiß in der That nicht, wie es möglich war, solchen Nonsens aus meinen Worten herauszulesen.

Ich will es daher zum hundertstenmal, und wenn es gewünscht wird noch öfter wiederholen, daß zu keiner Zeit, weder ehedem noch jetzt, weder im Wachen noch im Traume, es mir in den Sinn gekommen ist zu behaupten, daß anders als durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Hören desselben es zu der Glaubensgewißheit komme, von der ich in meinem System der christlichen Gewißheit geredet habe. Vielleicht beruhigen sich durch dieses Geständnis — vorausgesetzt, daß sie mich für einen ehrlichen Mann halten — auch diejenigen, welche von einer Zurückstellung des objektiven Erkenntnisprinzips hinter den subjektivistischen Ausgangspunkt geredet haben. Aber nun gestatte man mir die Frage, worin, wie mir scheint, erst die Aufgabe, die ich mir setzte, zum Ausdruck kommt, wie es denn geschehen sei, daß es Leute gab, welche dem Anspruch Christi und der Apostel, man solle ihrem Worte glauben, Folge leisteten? Es muß doch etwas in ihnen dabei vorgegangen sein, dem es zuzuschreiben ist, daß jene Worte an ihnen nicht abglitten, wie sie an tausend anderen abgeglitten sind. Vorausgesetzt, daß nicht eine unwiderstehliche Nötigung dabei stattfindet, daß überhaupt eine Selbstentscheidung, die der eignen Verantwortung unterliegt, den Unterschied bedingt, wird man wohl darauf hingewiesen sein, das subjektive Moment zu bestimmen, welches dabei zweifellos obwaltet. Jedermann sieht, daß es bei der allgemeinen Fragestellung zunächst vollkommen gleichgiltig ist, ob man in naturalistischer oder supernaturalistischer Weise jenen subjektiven Akt zu stande kommen läßt; nur die Thatsache, daß ein solcher unvermeidlich sei, wollten wir hier nochmals denen vor das Auge rücken, welche nicht zu begreifen

scheinen, daß die Betonung des objektiven Gewißheitsgrundes die subjektive Selbstentscheidung nicht ausschließt, sondern vielmehr fordert. Es wäre mir lieb, wenn allmählich es nicht als Zeichen von Einsicht erschiene, in der bekannten handfesten Manier das göttliche Wort oder das Hören desselben oder irgend eine objektive Autorität oder einen von außen kommenden Eindruck dem subjektiven Moment entgegenzusetzen, während es sich nur darum handelt, die Wirkung des objekiven Momentes und Eindrucks zu verstehen. Man soll auch nicht mit dem testimonium spiritus s. mir in die Quer kommen, zumal in der Weise, wie dies bei den Alten beliebt ist, daß man zuerst alle möglichen und unmöglichen Gründe der fides humana aufbietet, geschichtliche, rationelle, Wahrscheinlichkeits-Gründe bis zum argumentum a tuto hin; und wenn es einem dabei unheimlich wird, da ja die Unsicherheit dieses Fundamentes vor Augen liegt, den Rekurs auf das mysteriöse testimonium spiritus s. antritt, welches gut machen soll, was man zuvor mit den Gründen der fides humana übel gemacht hat. Denn davon abgesehen, daß in der Schrift das Zeugnis des h. Geistes sich auf ein viel engeres Gebiet bezieht, als wovon hier die Rede ist, so haben wirs dort mit einem *συμμαρτυρεῖν* zu thun (Röm. 8,16), welches eben darum für uns in erster Linie nicht in Betracht kommt. Und für jeden, welcher mit dem Apostel und mit der Kirche dieses Geisteszeugnis von dem Selbstzeugnis des Gläubigen unterscheidet, mithin als etwas objektiv an den Christen heran, nicht aber subjektiv aus ihm herauskommendes fassen muß, wiederholt sich auch hier die früher gekennzeichnete Sachlage, daß nun sichs fragt, woran ich dies objektive Zeugnis als Zeugnis heiligen Geistes, des Geistes Gottes erkenne. Wollte man mir einwenden, daß dieses Gotteszeugnis durch sich selbst, unmittelbar, den Menschen seiner Wahrheit vergewissere, so bin ich so unbescheiden, zu fragen, was es mit dieser Unmittelbarkeit auf sich habe, und ob hier etwa der Unterschied von Eindruck und Auffassung, ob die Freiheit der Hinnahme aufhöre. Denn es gibt viele Geister in der Welt und mannigfach sind deren Wirkungen: wir werden uns doch der Frage nicht entziehen können, was mich des Gottesgeistes gegenüber jenen ungöttlichen verführerischen Geistern gewiß macht. Erinnert

man uns ferner daran, wie König in der oben angeführten Stelle, daß der Geistesempfang der Glaubensleistung „höchstens“ parallel laufe, vielmehr ein ihr folgendes, jedenfalls ein davon mitabhängiges Moment sei, so berührt mich das so lange nicht, als man mir zugibt, daß der Glaube selbst nicht eine Menschenleistung, sondern ein Ergebnis supernaturaler Einwirkung, mithin des h. Geistes ist. Mag dann immerhin der Glaube das Organ und Medium sein, womit weiterer Geistesempfang sich vermittelt — das stellen wir gar nicht in Abrede, sondern behaupten es; jedenfalls ist der Glaube selbst bedingt durch übernatürliche Geisteswirkung, ist demnach Glaubensgewißheit an ihrem Teile der Effekt solch in dem Menschen vorgehenden übernatürlichen Prozesses, und die Frage wiederholt sich, wie man solcher Einwirkung als einer wahren und sein sollenden versichert wird. Sagt man uns, das sei ein Geheimnis, so habe ich gar keinen Grund, denen, die dies ehrlich meinen, zu widersprechen: es ist richtig, und jeder, der in dieses Mysterium einzudringen versucht, mag sichs immer wieder vorhalten, wie viel davon allewege verborgen bleiben wird. Aber denen will ich widersprechen, die jene Rede vorwenden, um dabei im Trüben zu fischen. Sie berufen sich auf das Geheimnis, um ihre naturalisierende, rationalisierende Auffassung der Sache dahinter zu verstecken. Mit ihnen aber haben wir bereits oben insoweit uns auseinandergesetzt, als hier die Scheidewand erkannt sein will, welche die evangelische Gewißheit von der natürlichen trennt. Wer von übernatürlicher Influenz überhaupt nichts weiß, dem können wir sie nicht aufdrängen; er möge seines Weges ziehen und zusehen, ob er ohne dieselbe mit den Thatsachen des Lebens fertig wird. Aber der mit dem Schilde des Glaubens trügerisch sich deckende Wahn soll zerstört werden, als sei es der Gnosis zu verwehren, den im Wege der Kausalität sich vollziehenden Thatsachen nachzugehen, oder als gelte für das christliche Erkennen weniger was für das natürliche Erkennen, mag immerhin dasselbe schlechthin auf dem Gebiete des Idealismus oder Kritizismus sich bewegen.

Ich will versuchen, die Schwierigkeiten, welche hier bei dem weiteren Fortschritt überwunden sein wollen, zunächst zu verdeutlichen. Wenn wir es prinzipiell ablehnen müssen, die geistliche

Gewißheit irgendwie auf die natürliche zu gründen, in jener thörichten Weise, wie sie im Einklang mit katholischer Doktrin von dem früheren Supernaturalismus geübt ward, so werden wir auf der andern Seite nicht verkennen, daß die entstehende geistliche Gewißheit sich der natürlichen so bemächtigen, sie zu sich hinüberziehen, mit ihr eins werden muß, daß ein einheitlicher Akt der Persönlichkeit bei Herstellung der Gewißheit daraus entsteht. Man wird das um so deutlicher erkennen, wenn man das Verfahren Gottschicks sich vor Augen hält, der nicht einmal bis zur Stellung des Problems vorgedrungen ist. Ich greife als Beispiel ohne viel Wahl den Punkt „von der Selbstbeglaubigung der Lehre vom Sühnetod Christi durch die Heilserfahrung" (98) heraus. „Man meint," so führt Gottschick aus, „mit Recht die durch das Zeugnis des h. Geistes begründete Gewißheit so, daß sie keine Abstumpfung, sondern eine Verschärfung des Urteils des Gewissens über den Gegensatz Gottes zur Sünde bedeutet". Die ganze Äußerlichkeit der Anschauungsweise gibt sich schon in diesen ersten, einleitenden Worten kund. Es ist wahr, aber es ist bloß halbwahr, daß durch die Wirksamkeit des h. Geistes eine Verschärfung des Gewissensurteils eintrete hinsichtlich des Gegensatzes Gottes zur Sünde. Man wird nämlich damit notwendig auf den falschen Gedanken geführt, als wäre das Verhältnis das einer einfachen Steigerung, während zugleich mit dieser eine Veränderung hinsichtlich der Qualität sich vollzieht, in Beziehung auf Gott nicht minder wie bezüglich der Sünde. „Dieses Erfahrungszeugnis," so fährt Gottschick fort, „kombiniert man mit dem Zeugnis der Erfahrung, welche der Sünder unter dem Druck des Gesetzes macht, daß ihm eine Zulassung zur Liebesgemeinschaft mit Gott ohne genügende Befriedigung der göttlichen Rechtsforderung unmöglich erscheint". Hier schon treten die schlechten Konsequenzen hervor, welche die oberflächliche Behandlung der Sache mit sich führt. Es ist falsch, so im allgemeinen dem Sünder, welcher „unter dem Drucke des Gesetzes" steht, den Gedanken von einer „Liebesgemeinschaft mit Gott" zuzuschreiben, geschweige denn unter Hinzufügung der Bedingung, unter welcher er in diese Liebesgemeinschaft eintreten könne. Das sind Vagheiten, die vor der konkreten Wirklichkeit nicht bestehen. Nur wenn zu dem Drucke

des Gesetzes die Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi des Verklärten hinzukommt und das Verständnis des Gesetzesdruckes sowie dessen, von dem er ausgeht, modifiziert, kann jene weitere Erwägung stattfinden. Es ist begreiflich, wie nun alsbald in der weiteren Folgerung Wahres mit Falschem sich mischt. „Das Gewissensurteil des Sünders," meint Gottschick, „an das man appelliert, weist, wenn es die vollkommene Befriedigung der göttlichen Rechtsforderung postuliert, gerade je lebendiger es ist, desto energischer den Gedanken einer stellvertretenden Sühne als Widerspruch mit dem Wesen Gottes zurück". Eine ganz exorbitante Behauptung, wenn man bedenkt, daß es doch immerhin Leute von einiger christlicher Erfahrung und Erkenntnis waren, welche der stellvertretenden Sühne Christi sich getrösteten und ihr Gewissen damit stillten. Man erreicht aber den Schein des Rechtes jener Behauptung damit, daß man der schriftmäßigen und kirchlichen Lehre von der Stellvertretung in der Weise der Sozinianer einen Wechselbalg unterschiebt, die schlechte Parallele mit der Zahlung einer Geldschuld, die ein anderer für mich leistet; nicht minder damit, daß man die Unsicherheiten, die in der kirchlichen Lehre — nicht über das Daß der stellvertretenden Sühne, sondern über das Wie derselben — vorhanden sind, zur Umstürzung der Lehre selbst benutzt. Und wie kann man sich bei einigem Verständnis der Sache auf jenes gemeine Urteil der Draußenstehenden berufen, welches die Leistung fremder Sühne desavouiert, auf das Urteil derer, welche mit profanem Auge das Mysterium des christlichen Glaubens betrachten? Der Christ weiß wohl und braucht dafür nicht erst die Bestätigung jenes profanen Urteils zu erholen, daß ihm, ihm selbst, die Sühne obliegt: „ich bin's, ich sollte büßen, an Händen und an Füßen gebunden in der Höll". Aber er tröstet sich dessen, daß Christus solche Last für uns getragen und solchen Fluch für uns auf sich genommen, weil diese Leistung ihm, dem Christen, nicht fremd bleibt, weil nun der Christ — es geschehe wie immer es wolle — auf Grund göttlicher Veranstaltung als eigne Leistung ansehen darf und soll, was Christus an seiner Statt und ihm zu gute vollbracht.

Es ist ein schlechter Kunstgriff, indem man Mängel in der Theologie derer aufsucht, welche zur Zeit das Bekenntnis der

lutherischen Kirche vertreten, unter diesem Schilde die fundamentalsten Glaubenssätze, an denen um des Gewissens willen und im Gehorsam gegen die geoffenbarte Wahrheit unsre Väter gehangen, umzustoßen, um auf diese Weise schriftwidrigen und seuchtigen Lehren Eingang zu verschaffen. Meint Gottschick, daß wir unfähig sind, unsre Sonderauffassungen, mit denen wir den Problemen der theologischen Erkenntnis näher zu kommen versuchen, zu unterscheiden von dem evangelischen Gemeinglauben, welcher die Basis unsrer Theologie bildet? Wir mögen jene Mängel zugestehen, wenn sie uns nachgewiesen werden; aber durch jenen Kunstgriff wird man uns nicht vom evangelischen Glauben losreißen noch diejenigen täuschen, deren Auge einfältig geblieben ist.

Gottschick fährt fort: „die Wirklichkeit der geschehenen Sühne, von der aus sich die Meinung von ihrer Unmöglichkeit widerlegen ließe, ist nur durch die Verstandesüberzeugung von der Wahrheit einer ganz äußerlich beglaubigten Lehre festgestellt. Eine solche aber kommt gegen das Urteil des Gewissens nicht auf, wenigstens nicht, ohne dasselbe abzustumpfen. Endlich das, worauf alles ankäme, der Weg zu der innerlichen Erfahrung der Gnade Gottes, ist nicht aufgewiesen. Denn die auf äußerliche Beglaubigung sich stützende Verstandesüberzeugung von dem Sühnetod des Gottmenschen soll nur die Voraussetzung, nicht der Grund jener Erfahrung sein“ (99).

Ich beklage es um seinetwillen, daß Gottschick diese Gedanken niederschreiben konnte; aber um der Sache willen ist es gut, wenn die faule Wurzel, aus welcher diese Theologie emporschießt, offenbar wird. Soweit also sind wir gekommen, daß, wer sich der für ihn geschehenen stellvertretenden Sühne Jesu Christi getröstet, dies auf Grund einer bloßen Verstandesüberzeugung thut, einer Verstandesüberzeugung „von der Wahrheit einer ganz äußerlich beglaubigten Lehre“. Und diese Verstandesüberzeugung stellt sich in Gegensatz zu dem Urteil des Gewissens — wir haben dieses Gewissen oben kennen gelernt — und „stumpft es ab“. Hiernach muß man annehmen, daß für diese Theologie die Fäden abgerissen sind, welche die Erlösungsthat Christi geschichtlich und supernatural mit dem Glauben des einzelnen Christen verbinden. Man fußt auf dem „historischen Christus“ und auf dem Eindruck, den seine

Betrachtung in uns hervorrufe. Aber es hat uns schon einer von ihnen verraten, was uns jedoch nicht neu war, daß die historische Wissenschaft, welche keine andere als die natürliche Kausalverbindung kennt, diesen „historischen Christus" bis in seine Urbestandteile auflösen und verflüchtigen werde. Möchte doch wissen, wie es dann mit der Gewißheit des „historischen Christus" steht, wenn nicht auf mystische Weise, hindurchdringend durch die Generationen der Kirche, denen der verklärte Heilsmittler gegenwärtig ist, wie mittelst einer elektrischen Kette die heilkräftigen Wirkungen der Erlösungsthat an uns heran und in uns herein kämen. Aber das ist ja wohl jene Mystik, von welcher als von einem unevangelischen Eindringling man die Kirche befreien will. Gottschick irrt sich, wenn er von einer äußerlich begründeten Verstandesüberzeugung redet. Er ist damit in das Fahrwasser eines geistlosen, der christlichen Wirklichkeit entfremdeten Rationalismus gekommen. Wir wiederholen auch an diesem Orte die Berufung auf das doppelte Zeugnis, worauf der Mund Christi uns hinweist: wenn der Paraklet kommt, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, jener wird zeugen von mir; und ihr zeuget, weil ihr von Anfang an mit mir seid (Joh. 15, 26. 27). Diese zwei Stücke, die der Herr mit einander verbunden hat, werden wohl auch in der Kirche beisammen bleiben, so lange es in ihr einen „Enthusiasmus" gibt, der nicht montanistisch-schismatisch, sondern ur- und echtchristlich ist. Wir hangen mittelst der fides divina an der stellvertretenden Sühnung unsres Erlösers, weil wir uns „einbilden", daß die Stillung unsrer Gewissen bedingt sei durch die thatkräftige, perennierende, bis auf uns gekommene Wirkung jener sühnenden That, mit deren historischer Überlieferung behufs der Herstellung unsrer Gewißheit jene supernaturale Auswirkung sich verbindet.

Ich habe absichtlich den Ausdruck der „Einbildung" gebraucht, denn das geschieht im Sinne der Gegner, welche auch anderes, wie das Sein Christi in uns (2. Kor. 13, 5), das Wohnen Christi sowie des Vaters in uns kraft des h. Geistes (Joh. 14, 23) für Gefühlsschwärmerei und Phantasie erklären. Sie werden, so viel an ihnen ist, diese Phantasmen den Christen aus den Herzen reißen und damit die Grundlagen eines thatkräftigen Christen-

tums zerstören; was sie aber übrig lassen, wird so unbeschreiblich nüchtern, dürr, hölzern sein, daß auch der weltliche Sinn, der jetzt noch um des gemeinsamen Gegensatzes willen zu ihnen steht, sich von jenem blutlosen Schemen abwendet.

Aber durch alles dies wollten wir uns nur den Weg bahnen zur Hauptfrage, mit deren Beantwortung wir noch im Rückstand sind. Der Vergewisserungsmodus, wie ihn Gottschick beliebt, aber ohne den Versuch näherer Begründung, ist falsch, unevangelisch, unlutherisch; er liefert die fides divina an die fides humana aus, wie das immer in den Zeiten des eindringenden Rationalismus geschieht und darum mit innerer Notwendigkeit auch jetzt sich wiederholt.

Indessen diese Erkenntnis gibt uns nur den Anlaß, unter Vermeidung jenes für das evangelische Bewußtsein leicht wahrzunehmenden Irrwegs von demselben Bewußtsein aus die Bedingungen festzustellen, unter denen die christliche Gewißheit zu stande kommt. Selbstverständlich kann dabei nicht unsre Absicht sein, im einzelnen darzustellen, durch welche ineinandergreifenden Fäden das Gewebe der christlichen Gewißheit — die aber hier in viel weiterem Sinne als dem der Heilsgewißheit gemeint ist — zu stande kommt: dies würde die Arbeit eines Buches erfordern; sondern für diejenigen, welche überhaupt in diese Fragen einzutreten in der Lage sind, die Punkte zu benennen, auf welche es bei der wissenschaftlichen Nachzeichnung des Weges der spezifisch christlichen Vergewisserung ankommt.

Daß dieser Weg in keinem Falle mit irgend einem äußerlich feststehenden Objekt, mit einer Autorität, sie heiße nun wie sie wolle, anhebt, bringen wir lediglich in Erinnerung. Wir verhandeln nur mit solchen, welche dies einsehen und jene Voraussetzung mit uns teilen. Die Einwirkung auf das Subjekt, kraft deren die Gewißheit zu stande kommt, ist freilich allemal Einwirkung eines Objektes, welche als solche dem subjektiven Akte der Vergewisserung vorangeht, eben darum aber eine solche, die für die Gewißheit das Sekundäre ist, weil das Objekt erst vermöge des Innewerdens jener Einwirkung für das Subjekt existiert. Es ist hier an und für sich gleichgiltig, ob wir nach realistischer Hypothese die außer uns vorhandene Existenz des Objektes annehmen, oder ob wir seine

Erscheinung, sein Dasein als lediglich unsrer Vorstellungswelt Zugehöriges auffassen. Denn auch im letzteren Falle erfahren wir einen Eindruck als von einem Objekt, welches unsre Empfindung als außer uns seiendes erscheinen läßt. Für uns aber liegen die Dinge insofern von vornherein anders und klarer, als der Glaube, dessen Vorhandensein wir bei jener wissenschaftlichen Untersuchung voraussetzen, nicht umhin kann, die geistlichen Objekte und folgeweise auch die natürlichen im Sinne der realistischen Hypothese aufzufassen. Dazu kommt, was uns hier ebenfalls feststeht, daß eben auf Grund jenes Glaubens der Christ die Herstellung der Gewißheit, insbesondere auch die subjektiven Vorgänge, in denen sie sich vollzieht, auf supernaturale Faktoren zurückführt. Diese Faktoren sind wirkliche, außer ihm gelegene, für ihn gewordene Faktoren; sein Glaube hätte aufgehört zu existieren, wenn sie bloß subjektiv, in seiner Empfindung, vorhanden wären.

Aber die nun alsbald sich anschließende weitere Frage ist diese, weshalb jener von außen her supernatural-kausierte Eindruck den Charakter der Gewißheit an sich trägt, so daß ein weiterer Regreß nicht erforderlich erscheint. Denn äußerlich betrachtet könnte es scheinen, als sei man genötigt, weiter zu fragen, warum jener Eindruck als wahr und als normal gelte, und ob es nicht einen höheren Maßstab gebe, an dem man ihn desfalls zu messen habe. Und dieser Regreß könnte in infinitum weiter gehen. Aber da nun dieses thatsächlich in dem Christen nicht der Fall ist, so wird es auch einen Grund geben, warum er kein Verlangen danach trägt. Und der Regreß nach einem objektiven Maßstab ist grundsätzlich und voraussetzungsgemäß ausgeschlossen.

Niemals wird es einen Christen geben, welcher abgesehen von dem Heilsgut, welches er empfängt, abgesehen von dem Innewerden des lebendigen Gottes als des summum bonum zur spezifisch-christlichen Gewißheit gelangt wäre. Es ist mir überaus verwunderlich, daß man mir zu widersprechen meint, indem man diese Thatsache gegenüber einem rein subjektiven Ausgangspunkte hervorhebt. „Die Gewißheit eines neuen Ich", mit diesen Worten meint Gottschick wider mich zu streiten, „ist so lange eine unvollziehbare Abstraktion, als nicht der Inhalt des neuen Lebenszweckes angegeben wird. Erst wenn dieser Inhalt mit dem Inhalt andrer

Lebenszwecke verglichen wird, erhebt ferner die Gewißheit der Berechtigung der Umwandlung sich über den Charakter der willkürlichen Behauptung" (240). Eine wunderliche Vorstellung, die mir zeigt, wie sehr der Parteigeist, der in jenen Reihen grassiert, auch hellen Köpfen den Verstand verwirrt und sie am Tage Gespenster sehen läßt. Ich soll die absolute Befriedigung, mit welcher die spezifisch-christliche Gewißheit anhebt, entstehen lassen ohne Rücksicht auf das Gut, durch dessen Bemächtigung sie bewirkt wird, ohne Rücksicht auf den Wert des inhaltlich bestimmten Heilsgutes! Sonderbarer Schwärmer! Ich habe mirs im System der christlichen Gewißheit einige Mühe kosten lassen zu zeigen, wie aus der Mißkennung der Güter, wodurch die irrende Gewißheit bedingt ist, unter Einwirkung transszendenter göttlicher Faktoren, durch Innewerden des höchsten Gutes, durch Unterscheidung desselben von den relativen und Scheingütern die spezifisch christliche Gewißheit hervorgeht. Und nun soll ich ein Zustandekommen der absoluten Befriedigung, der spezifisch-christlichen Gewißheit ohne Rücksicht auf den Wert der Güter, um die es sich dabei handelt, gelehrt haben!

Doch ja, ich verstehe, ich hätte nach der Meinung Gottschicks zuerst die Güter inhaltlich gegeneinander abwägen und mit Beziehung darauf die Gewißheit entstehen lassen sollen. Ich hätte die objektive geschichtliche Bezeugung der göttlichen Gnade besprechen sollen, wodurch der Christ in den Stand der Sündenvergebung und Gotteskindschaft versetzt zu sein gewiß ist.

Aber das ist ja eben meine Schwachheit, daß ich das nicht kann! Ich hätte müssen eine objektive Auseinandersetzung über den Wert der Güter und über die Prärogative des höchsten Gutes vorausschicken, damit männiglich begriffe, wie und wieso denn der Mensch nach dem besten sich ausstrecke. Dann würde ich auch der Aufgabe genügt haben, deren Nichterfüllung mir Gottschick vorhält, „empfängliche Nichtchristen zur Gewißheit des Glaubens zu führen" (241). Es ist nichts charakteristischer als diese Äußerung. Eben dieses, was ich nicht wollte, was ich für unmöglich erkläre, was einer Vernichtung der christlichen Wahrheit, einer Nichterreichung der christlichen Gewißheit gleichkäme, durch eine bestimmte Entwickelung der christlichen Lehre Nichtchristen zur Ge-

wißheit des Glaubens zu führen, das hätte ich thun sollen, um Gottschick zu befriedigen. Und wohlgemerkt „empfängliche" Nichtchristen! Die andern, die unempfänglichen, gibt wohl Gottschick auf. Aber er sollte mich doch als einen solchen flacianischen Lutheraner kennen, welcher so kühn ist, noch das Wort — Pauli für richtig zu halten, daß der „Nichtchrist", der natürliche Mensch, was des Geistes ist nicht fasse noch begreifen könne. Und er sollte mich für einen solchen Vertreter der evangelischen Gnadenlehre halten, daß ich sogar die „unempfänglichen" Nichtchristen für fähig halte, durch Beweisung des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2, 4), durch vom Geist gelehrte Worte (V. 13) empfänglich zu werden und zur Gewißheit des Glaubens zu gelangen. Vielleicht erinnert sich Gottschick, daß ich es ausdrücklich abgelehnt habe, durch meine Lehre von der christlichen Gewißheit jemanden zur Gewißheit des Glaubens zu führen. Und nun ist er so grausam, mir ebendies, was thun zu wollen oder zu können ich ablehnte, als Ziel meines Thuns zuzumuten. Wie wenn man einem, der nach Wittenberg fahren wollte, vorwürfe, daß er nicht nach Gießen gekommen sei. Nun dann wird wohl meine Theologie dem Verwerfungsurteil unterfallen, welches er in Übereinstimmung mit Luthardt über diejenige Theologie ergehen läßt, deren Aufstellungen nicht dazu dienen, an Kranken- und Sterbebetten, zur Unterweisung der Unmündigen und Befestigung der Zweifelnden und Schwankenden und in ernsten Fragen des Gewissens brauchbar zu sein (S. 4). Ich will einmal thöricht reden. Ja wohl, wenn ich mir eine wissenschaftliche Aufgabe setze — und ich bin so frei, die Theologie den Wissenschaften im strengen Sinne des Wortes zuzuzählen — so habe ich zunächst die Lösung dieser Aufgabe im Sinn. Wenn das Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung die gegebene, vorhandene Christengewißheit ist, nämlich die in dem Subjekt vorhandene, so menge ich damit nicht die andere Aufgabe zusammen, andere zu dieser Gewißheit zu führen. Konfusion ist zu gar nichts nütze, auch nicht zur Bekehrung. Aber darum bin ich doch nicht der Meinung, die Lösung jener wissenschaftlichen Aufgabe habe mit den für die Theologie geforderten praktischen Zwecken gar nichts zu thun. Ich will zu zeigen versuchen, wie ich mir das denke. Hat ein Christ, der zugleich

Theolog ist, verstanden, wie die spezifisch-christliche Gewißheit entsteht und in sich zusammenhängt, so wird er in der Lage sein, bei praktischer Unterweisung sich zu hüten, daß er nicht etwa durch eine allgemeine Auseinandersetzung über den verschiedenen Wert der Güter „empfängliche Nichtchristen“ zur Gewißheit des Glaubens zu führen beabsichtige. Er wird dadurch lernen, daß sogar Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion“ oder Bornemanns „Unterricht im Christentum“ es nicht vermögen. Ich würde es für einen großen Vorteil erachten, der aus einer solchen Theologie für die praktische Unterweisung erwüchse, daß man ein Auge bekäme für den neuerdings wieder beliebten Semipelagianismus oder Pelagianismus, da man meint, durch „eine völlig neue Anordnung des Stoffes“ und dgl. die Leute zum Christentum führen zu können. Diese Giftpflanze wird jetzt allenthalben auf den Märkten ausgeboten, wo man das „Evangelium“ im Sinne Ritschls preist und Luthers Schrift de servo abitrio mit ihm für ein „verfehltes Machwerk“ erklärt. Je besser wir darum der rein wissenschaftlichen Aufgabe genügen, das als Thatsache für uns Feststehende geistig zu durchdringen und für die Erkenntnis durchsichtig zu machen, um desto geeigneter wird solche Theologie sein, den praktischen Zwecken zu genügen, welche man ihr vorhält. Man mag aus pädagogischen und didaktischen Gründen die eine Lehrweise oder Anordnung des Stoffes der andern vorziehen, aber niemals wird ein seines Glaubens vergewisserter, der göttlichen Faktoren solcher Gewißheit innegewordener Theologe der Einbildung sich hingeben, daß Menschenwort als solches, Menschenlehre als solche zu etwas anderem als zu fides humana führe. Er wird, je mehr er die Genesis des Glaubens und der Gewißheit kennen gelernt hat, umsomehr bei seinem praktischen Verhalten der Überzeugung Folge geben, daß nur insofern das Zeugnis von Christo, die Beweisung des Geistes und der Kraft mit der menschlichen Lehrdarstellung sich verbindet, auch die Funken des Geistes in die Herzen der Hörer einschlagen und fides divina in ihnen wecken werden.

Indessen wenn es nun wahr ist, daß christliche Gewißheit nirgend zu stande komme außer durch Einwirkung objektiver geistlicher Faktoren und nirgend vorhanden ist außer kraft der Unterscheidung

zwischen relativen oder Scheingütern und dem absoluten Gut, dessen der Wiedergeborene und Bekehrte sich bemächtigt hat, wie ist es dann zu rechtfertigen, daß nicht gleich von vornherein alle jene Faktoren, alle die geistlichen Realitäten zur Sprache kommen, deren es zur Herstellung der christlichen Gewißheit bedarf? Hier werden wohl die meisten Mißverständnisse sitzen bleiben, und wer sich einmal in die Thorheit verrannt hat, daß es meine Absicht sei, aus dem wiedergeborenen Subjekt jene Faktoren und Thatsachen hinterher abzuleiten, der wird nicht geneigt sein, sich das ausreden zu lassen. Denn zu dem Verdacht des „Subjektivismus", wofür es ja in der Gegenwart thatsächlich Grund genug gibt, kommt hier noch die weitverbreitete Unfähigkeit, im Interesse systematischer Darstellung zu abstrahieren, nämlich Momente, welche in Wirklichkeit bei und ineinanderliegen, einstweilen zu scheiden und gesondert zu behandeln. Es ist das dieselbe Unfähigkeit, welche dem akademischen Vortrag der systematischen Theologie nicht selten begegnet, daß der Hörer eine Gedankenreihe oder eine Folge von Momenten, die zunächst ihrem Verhältnis für einander gefaßt sein wollen, nicht rein für sich festhalten kann, sondern sie immer wieder mit andern vermengt, weil sie thatsächlich nicht ohne die andern vorhanden sind. Man hat auch Mühe, den Leuten die Nützlichkeit oder gar Notwendigkeit solcher Abstraktion zum Bewußtsein zu bringen; sie hören und lesen viel lieber etwas Konkretes, Plastisches, Vorstellungsmäßiges. Aber sie sollten bedenken, daß nun einmal im Interesse der Wissenschaft solche Isolierung beisammenliegender Momente unabweisbar und nützlich ist; etwa wie man in der Chemie zum Zwecke der genaueren Erkenntnis gewisse Elemente isoliert, welche sonst mit anderen geeinigt sind. Wer dafür keinen Sinn hat und vielmehr die Gabe hat, alles schön beisammen zu lassen oder ineinander zu mengen; wer ferner nicht begreift, daß jene Isolierung, recht verstanden, nicht die Absicht hat, die Dinge aus ihrer konkreten Zusammengehörigkeit zu lösen und sie zu anderen zu machen als wie sie in Wirklichkeit sind, der thäte besser, der hier vorliegenden Aufgabe ferne zu bleiben.

Ohne einen thatsächlichen Eindruck von seiten der die Wahrheit des Christentums konstituierenden Realitäten auf das Sub-

jekt, nämlich einen geistlichen, das Subjekt überweisenden und umgestaltenden Eindruck kommt die Gewißheit des Glaubens überall nicht zu stande. Von diesem Eindruck hebt die Gewißheit an. Wenn auf das objektive Kausalitätsverhältnis gesehen der dreieinige Gott, der gottmenschliche Erlöser, das göttliche Wort die vorangängigen Faktoren der Gewißheit sind, so sind sie es doch nur für die Gewißheit und von dem Augenblicke an, wo der vorhinerwähnte Eindruck, die entsprechende Umgestaltung in dem Subjekt vorhanden ist. Hielte jemand das Christentum für wahr ohne solchen Eindruck, auf Grund menschlicher Überlieferung, einer geschickten ihm die Dinge plausibel machenden Lehrweise, elterlicher oder kirchlicher Autorität, so möchte das an seinem Orte ganz nützlich sein, eine Art Vorbereitung auf die nachmals zu gewinnende christliche Gewißheit, aber hier, wo wir von letzterer allein, wo wir von fides divina reden, kommt das nicht in Betracht.

Machen wir nun also den Versuch, dieses Subjektive, worin die fides divina besteht, für sich zu fassen, zu analysieren und in seinen Momenten zu bestimmen. Der Gedanke, womit Gottschick sich seine Polemik erleichtert hat, daß dabei vom Inhalt der christlichen Gewißheit gänzlich abgesehen und aus der rein formalen Aussage der Inhalt abgeleitet werden solle, liegt als grobes Mißverständnis hinter uns. Wir habens ja nicht, wie Gottschick meint, mit Menschen zu thun, welche zur Gewißheit gebracht werden sollen, sondern mit Christen, nämlich solchen, die es wirklich und bewußterweise sind, die alle die Güter besitzen, welche das Evangelium den Menschen aus der Fülle des verklärten Heilsmittlers darbietet und deren Gewißheit nur in und mit dem Besitze dieser Güter besteht. Solche, welche den Trieb und die Fähigkeit der Erkenntnis haben, reflektieren nun auf den Thatbestand dieser Gewißheit, dieses komplizierte Gebilde, und fassen dabei zuerst die subjektiven Vorgänge ins Auge, ohne welche sie ja die objektiven Faktoren und Realitäten hundertmal und auf das genaueste wissen könnten, aber ohne ihrer geistlich gewiß zu sein. Da ist nun Eines zweifellos, daß als Effekt der geistlichen Einwirkung ein neuer Mensch dem alten Menschen sich gegenübergestellt sieht, wie es vorher und abgesehen davon nicht der Fall war. Ich be-

zeichne diesen Menschen, da es sich dabei um eine neue Persönlichkeit, nicht um etwas Neues an der alten Persönlichkeit, handelt, als neues Ich und will hier die Frage, die einer besondern Behandlung bedarf, was es um das Werden und Wesen dieses geistlichen Ich sonstwohl sei, beiseite lassen; nur das Eine stelle ich fest, was die Richtung und Bewegung jenes Ich betrifft, daß es ein der früheren Lebensrichtung entgegengesetztes, ihrer mächtig gewordenes sei und seinen Schwerpunkt dort habe, von wannen es geworden. Darin liegt zugleich die absolute Befriedigung, welche dieses Ich genießt, im Vergleich mit der Befriedigung, die man vorher genoß oder zu genießen glaubte. Diese absolute Befriedigung ist gar nichts für sich Seiendes, sondern immer nur existierend im Zusammenhang mit dem höchsten Gut und dessen Besitz; aber wir sehen uns diese Befriedigung einstweilen für sich an, um ihr subjektives Wesen und die mit ihr gesetzten Momente vollständig zu begreifen, weil die Gewißheit der Heilsgüter eben dadurch dem Christen sich vermittelt, daß er solche Befriedigung dadurch gewinnt.

Man könnte wohl entgegenhalten, daß es doch ein späteres, gereifteres Stadium des Christenlebens sei, in welchem solche Verlegung der persönlichen Gravitation sich als Thatsache kundgebe. Ich will diese Aussage nicht verneinen, sondern erwidere darauf: gut, so nehmen wir also als Ausgangspunkt dieses spätere, reifere Stadium des christlichen Seins und Bewußtseins. Denn die Natur unsrer Aufgabe bringt es mit sich, daß wir nicht von lediglich unfertigen, unreifen Zuständen ausgehen können; unsre Untersuchung ist nur für diejenigen, welche zu jenem Sein und Bewußtsein vorgerückt sind, wie vieles immerhin ihnen noch zur Vollendung fehlen möge. Es ist eine Frage für sich, deren Lösung unsrer Aufgabe nicht präjudiziert, wie es sich mit denen verhalte, welche noch nicht bis zu jenem Stadium vorgerückt sind, mit den noch in unbewußtem Glauben stehenden Kindern u. s. w. Nur gestatte man uns hinzuzufügen, daß wir jedwedes Äquilibrium des alten und des neuen Menschen dabei ausschließen, daß ein Christenstand, ein Dasein des Christen nur möglich und vorhanden ist, wo bewußt oder unbewußt, leise beginnend oder mit voller Entschiedenheit, die bezeichnete Richtung des neuen Menschen sich

eingestellt hat. Man soll uns nicht damit kommen, daß man auf die freie Sündenvergebung sich berufend auch solche für Christen erklärt, die zwar noch in den Gütern dieser Welt gravitieren, aber doch Vergebung der Sünden empfangen hätten oder besäßen. Justificatio est regeneratio, sagen wir mit Melanchthon, ohne uns mit den Verkehrtheiten zu befassen, die sich neuerdings an diese Gleichsetzung angeknüpft haben. Wer dabei das Ineinanderliegende als punktuelle Eins ansieht und eine Differenz wahrnimmt, sobald in jener Eins eine Vielheit erkannt und daraus erhoben wird, dem ist nicht zu helfen, außer damit daß er die Hand von dem systematischen Tische wegziehe und sich einer andern nützlichen Thätigkeit zuwende.

Also dieses neue Ich ist eine einheitliche Größe, aber freilich darum noch keine abstrakte Eins, von der man alsdann äußerlich zu Zwei und Drei fortzuschreiten hätte. Sie ist konkrete und erfüllte Einheit; und zwar für die Gewißheit die zu unterst liegende Einheit, von welcher darum ausgegangen werden muß. Sie ist gar nicht durch sich selbst, hat was sie besitzt gar nicht aus sich selbst; aber eben darum weil sie dies nicht ist und hat, ist sie geeignet, den Ausgangspunkt, den letzten, zu bilden. Denn was jene Faktoren, denen sie ihr Dasein verdankt, sind, das sind sie für dieses Ich, welches nur als dieses, gewordenes, daseiendes ihrer inne und gewiß ist. Ein rückwärts Hinausgehen über dieses Ich gibt es daher für uns nicht — je mehr man darüber nachdenkt und klar wird, desto mehr erscheint ein Versuch dieser Art als Tollheit; es gibt bloß ein vorwärts darüber Hinausgehen, um zu zeigen, an welchen Realitäten diese Gewißheit hangt und welchen inneren Zusammenhang diese Verbindung aufweist.

Wenn wir in diesem Sinne bei dem neuen geistlichen Ich als Ausgangspunkt der Gewißheit einsetzen dürfen und müssen, so haben wir auch das Recht, vorläufig dabei stehen zu bleiben und Umschau zu halten, was in und mit diesem Ich unmittelbar einstweilen noch abgesehen von weiterem, in das objektive Gebiet hinüber Führendem, enthalten sei. Denn eben darum weil absolute Befriedigung mit jener zentralen Umwandlung des Menschen gesetzt ist, im Unterschied zu sonst relativer, hat es einen Gehalt, als dessen subjektive Seite wir die „Gerechtigkeit“ bezeichnen, im

Kampf und Widerspruch stehend mit dem vorher und außerdem vorhandenen Zustand der „Ungerechtigkeit", an welchem die nun voll erkannte relative Befriedigung und Nichtbefriedigung hing. Für jeden Einsichtigen ist es nun klar, daß weder mit jener „Gerechtigkeit" noch mit dieser „Ungerechtigkeit" sich das Ganze dessen verbindet, was sonst wohl, dogmatisch und bei rein objektiver Anschauung, darunter zu verstehen ist; denn es fehlt die objektive Norm, wornach man die eine wie die andere zu beurteilen hat, es fehlt alles, was sonst an historischem Material dazu gehört. Aber es wäre ganz verfehlt, wollte man dagegen einwenden, es bleibe dann eben nichts zurück, was das Wesen jener Gerechtigkeit und dieser Ungerechtigkeit konstituierte. Vielmehr es bleibt ein sehr bedeutender subjektiver Niederschlag, der sich recht wohl für sich selbst fassen läßt, wie man ja auch daraus ersieht, daß, wo die objektiven Bedingungen in dem Bewußtsein des natürlichen, des gottentfremdeten, des ganz materialistisch gesinnten Menschen fehlen, gleichwohl ein Schema, ein Innewerden, eine Vorstellung davon in irgend welchem Sinne sich findet. Es gibt Bewußtsein von Gerechtigkeit, einen gewissen Besitz derselben, ein Urteil darüber, auch wo man von Gott als oberstem Gesetzgeber, von einer sich gleichbleibenden objektiven Norm der Gerechtigkeit nichts weiß. Und jene Befriedigung, welche das Dasein und die Lebensrichtung des neuen Ich begleitet, ist eben wesentlich bedingt durch das Innewerden solcher Gerechtigkeit, die durch sich selbst als die normale, ihrem Begriffe entsprechende sich ausweist. Wie denn auf der andern Seite der Kampf, aus welchem das Dasein des neuen Ich hervorgegangen ist und in welchem es fort und fort steht, der Kampf mit einer entgegenstehenden Lebensrichtung, die Gewißheit über die Realität derselben, als in dem Subjekt gegebener, und über die Beschaffenheit derselben, innerhalb derselben subjektiven Schranke, mit sich führt.

Aber gerade in dieser Beschaffenheit des neuen Ich, verbunden mit der Gegensätzlichkeit, in der es steht, ist schon die weitere Realität enthalten, die wir bei unsrer vorläufigen Beschränkung auf den subjektiven Ausgangspunkt der christlichen Gewißheit zu fixieren haben, die dem Christen verbürgte Thatsache der Vollendung. Auch hier begnüge ich mich, statt auf die wissenschaftliche Kon-

struktion der Sache selbst weiter einzugehen, denen die Hand zur Verständigung zu bieten, welche mir bisher mit Verständnis und gutem Willen gefolgt sind. Es ist der Charakter des menschlichen Ich, der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, daß sie das Zentrum der Herrschaftsbethätigung des Menschen sei. Wie denn in der Schrift unmittelbar hinter der Bezeichnung des Menschen als gottebenbildlich, d. h. als zu persönlichem Wesen geschaffenen nachfolgt seine Bestimmung zu herrschen (Gen. 1, 26). Darin nun, daß die mit dem neuen Ich notwendig gesetzte, von ihm unablösliche Herrschaft einem Widerstand innerhalb desselben Menschen, innerhalb seiner Natur begegnet, welche diese Herrschaft begrenzt und beeinträchtigt und andrerseits in dem Herrschafts- und Siegesbewußtsein des neuen Ich, ohne welches dasselbe nicht sein kann, weil es nur durch den Sieg über das alte Ich ins Leben getreten ist und besteht — darin liegt die Gewißheit einer bevorstehenden Vollendung, in welcher dieser Zwiespalt abgethan und die Herrschaft des neuen Ich eine unbeschränkte sein wird. Auf objektive Zukunftshoffnungen, auf gottgeschenkte Verheißung, auf die Auferstehung des für uns gestorbenen Heilsmittlers wird dabei noch nicht reflektiert, so gewiß jene Vollendungsgewißheit des Christen thatsächlich gar nicht existiert außer in Verbindung mit jenen objektiven Thatsachen und Gründen. Ich hebe letzteres ausdrücklich hervor, damit es niemandem einfalle, sich auf mich zu berufen, wenn er meint, er dürfe jene Vollendungsgewißheit der Überzeugung von der Thatsächlichkeit z. B. der Auferstehung Christi gegenüberstellen, letztere als unsicher bezeichnen und mit der ersteren sich begnügen. Nein, es sind das immer die zusammengehörigen Hälften einer und derselben Christengewißheit, die nirgend in der Welt als nebeneinander oder außereinander liegende Hälften existieren, auf deren eine aber wir zunächst reflektieren, weil in ihr der unmittelbare Effekt der geschehenen Einwirkung, das die Gewißheit zunächst und unmittelbar Konstituierende gegeben ist.

Ich mache an dieser Stelle Halt, ohne in die weitere Entwickelung der Sache einzutreten. Es ist, wie man nun wohl sehen könnte, nicht eine Fälschung des Thatbestandes, wenn man von dieser Seite her dem Werden der christlichen Gewißheit nach-

geht. Denn dieses Subjektive, Gewirkte, ist etwas, das sich als solches fassen und festhalten läßt; und weil Gewirktes im Unterschied von dem Wirkenden, darum ist es das Nächste, für das Subjekt Unmittelbare, wenn auch sachlich keineswegs von jenem Trennbare. Es ist eine Abstraktion, aber keineswegs eine unberechtigte Abstraktion; vielmehr ist dem systematischen Denken zuzumuten, daß es solch eine Abstraktion denkend vollziehe. Unberechtigt ist sie darum nicht, weil sie auf einem innern Verhältnis von Bedingung und Bedingtheit beruht, welches sachlich untrennbare Momente enthaltend gleichwohl dem diskursiven Denken und der entsprechenden Darstellung die Möglichkeit gewährt, in Form eines Nacheinander das Bedingte und Bedingende zum Ausdruck zu bringen.

Wie wenig es meiner Meinung entspricht, daß aus der Wiedergeburt als aus seiner selbständigen Größe die christlichen Realitäten, die christlichen Glaubenssätze, sollten herausgeschält werden können oder gar, von da aus dem Subjekt erst bekannt werden, dürfte nun wohl deutlich geworden sein. Wer wissen will, wie es zugeht, daß dem gläubigen Christen die christliche Wahrheit in einer ganz anderen Weise vergewissert wird als wie sonst in dem natürlichen Bewußtsein Vergewisserung geschieht, der hat auf diese subjektiven Akte zu merken. Ich habe gar nichts dagegen, daß man wissenschaftlich der Sache sich noch auf andere Weise, in einer vielleicht einleuchtenderen Form zu bemächtigen suche; aber ich wünsche und hoffe, daß das unverständige Gerede von „Zurückstellung der h. Schrift als des objektiven Erkenntnisprinzips" in seiner Nichtigkeit erkannt werde, weil es lediglich darauf abgesehen ist zu zeigen, wie die h. Schrift zum objektiven Erkenntnisprinzip werde. Wir können, das sollte man begreifen lernen, um der Gefahr willen, daß ein schlechter, zuchtloser Subjektivismus einreiße, nicht desjenigen Subjektivismus entraten, ohne welchen es zur Begründung der objektiven Wahrheiten und Prinzipien überhaupt nicht kommen kann. Man mag sich bemühen, die Kriterien festzustellen, wonach man den falschen, irreführenden Subjektivismus von dem gesunden und heilsamen unterscheiden könne; aber auch das wird man nicht fertig bringen, ohne auf die Wege des Subjektivismus einzugehen — denn nur der kann andere schwimmen lehren und

vor dem Untergehen behüten, der selbst im Wasser gewesen ist und mit hineingeht.

Wenn sichs aber hierbei lediglich um die richtige Methode wissenschaftlicher Erforschung und systematischer Darstellung handelt, so daß man sich innerlich und sachlich eins fühlen kann mit solchen, die nur aus mangelhaftem Verständnis widersprechen, so liegen die Dinge durchaus anders bei solchen wie Gottschick, welche die supernaturalen Grundlagen der christlichen Gewißheit zertrümmern und dieselbe der natürlichen Erwägung und der Zeitphilosophie preisgeben. Hier ist's eine zwiefache Irrung, gegen die wir uns zu verwahren haben, die falsche, zur Unzeit sich eindrängende Objektivität in der Reflexion über das Verhältnis der Güter zu einander, und der naturalistische, rationalistische Weg, auf welchem die Entscheidung gesucht wird. Das Erste ist im Namen gesunder theologischer Wissenschaft, das Letztere im Namen des christlichen Glaubens zu verwerfen, und auf das Letztere legen wir begreiflich ungleich höheres Gewicht als auf das Erstere. Heilsam wird es in jedem Falle sein, wenn dieser gleißenden Theologie, welche mit Fetzen reformatorischer Theologie und evangelischer Kirchlichkeit sich zu schmücken beliebt, die Maske abgezogen wird, damit auch die Unmündigen sie in ihrer wahren Gestalt erkennen. Jener rationalisierende Zug, welcher, als die Scholastik in die evangelische Theologie des 17. Jahrh. eindrang, die schwächlichen Untersuchungen unsrer alten Dogmatiker über die Begründung der christlichen Gewißheit, über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung zu einander charakterisierte und nachmals wohl am stärksten bei Budde in seinen Institutionen hervortritt, er ist die Signatur derer, die uns von der Scholastik der altevangelischen Dogmatik befreien und eine auf die Offenbarung, auf die Person Christi begründete, von Philosophie und Naturalismus gereinigte Theologie uns schenken wollen.

Die Duplizität des alten und des neuen Menschen und die Einheitlichkeit der Person.

Die Weimarsche Disputation zwischen Flacius und Strigel 1560 ist von entscheidender Bedeutung gewesen für die Zurückweisung des Synergismus innerhalb der lutherischen Kirche. Wenn wir an dieser Stelle darauf zurückkommen, so geschieht dies nicht zunächst aus historischem Interesse, sondern um den richtigen Weg zu finden zur Beseitigung dogmatischer Schwierigkeiten, welche bis in die neueste Zeit sich fortgezogen und noch keine übereinstimmende Lösung gefunden haben.

Das Bekenntnis unsrer Kirche und die ihm folgende kirchliche Theologie hat die Position des Flacius sich angeeignet, ohne die irrigen Konsequenzen zu teilen, zu welchen dieser sich forttreiben ließ und welche danach seinen Namen mit dem Makel der Häresie befleckten. Aber eben darum erhebt sich die Frage, ob es recht gewesen sei, die Vordersätze des Flacius anzuerkennen, die Folgerungen aber, welche er daraus zog, abzulehnen.

Die Auffassung der Gabe, welche durch die Wiedergeburt dem Menschen verliehen werde, die Entscheidung der Kontroverse, ob und in welchem Sinne es gestattet sei, von einem aus der Wiedergeburt stammenden neuen Ich unbeschadet des noch vorhandenen alten Ich zu reden, so zwar, daß durch diese Duplizität die Einheit der Persönlichkeit nicht aufgehoben werde, steht in unlösbarem Zusammenhang mit jener kirchlichen Aussage, und

man dürfte wohl kaum irre gehen, wenn man behauptet, daß hier die wesentlichsten Differenzen in der Dogmatik der neuesten Zeit ihren Sitz und Ausgangspunkt haben.

Strigels Lehre war die Melanchthonische, wie diese allmählich in den späteren Ausgaben der Loci und anderen Publikationen Melanchthons zum Ausdruck gekommen war. Der sehr richtige Gedanke, daß, wenn nicht menschlicherseits bei der Realisation des Heilswerks die Entscheidung gegeben würde, die absolute Prädestination unvermeidlich sei und damit die Verantwortlichkeit des Menschen dahinfalle, bedingte die Einführung des Synergismus, wobei es nun eine Weile dauerte, ehe man den evangelisch berechtigten und notwendigen von dem unberechtigten und häretischen zu unterscheiden lernte.

Der freie Wille, so urteilte Strigel, ist dem Menschen unverlierbar, weil er zum Wesen des Menschen gehört; durch die Sünde ist er nicht verloren gegangen, sondern nur in seiner Thätigkeit gehemmt; die Kräfte desselben sind latent und gebunden und bedürfen, um wirksam zu werden, nur der Lösung und Befreiung. Der Wille des Menschen ist so geartet, daß er den h. Geist und das Wort von sich stoßen kann, oder aber unterstützt vom h. Geist einigermaßen wollen und gehorsam sein. Sache des Willens ist es hinzunehmen und zu empfangen; in dieser Hinsicht kann nicht zugegeben werden, daß der Mensch einfach erstorben sei. Könnte der Wille auch bei Mithilfe des Geistes nicht beistimmen, so müßte er für immer widerstreben, Wort und Geist von sich stoßen. Bekehrung könnte nicht eintreten, denn es ist doch unmöglich, daß in demselben Willen zwei gänzlich widerstreitende Bewegungen seien, die eine hingebend, die andere abstoßend. Im Grunde war das dieselbe Anschauung, welche Verteidiger des Tridentinums wie Andradius vertraten, und eben diese enge Berührung mit römischen Lehrsätzen trug dazu bei, an diesem Synergismus irre zu machen.

Die Schwierigkeit der Sache lag darin, daß man gar nicht ohne weiteres und in jeder Hinsicht diesen Synergismus verwerfen konnte, zumal Strigel ebenso wenig wie Melanchthon die göttliche Mitwirkung herabzusetzen gedachte. Beides, das Wollen und das Vollbringen, sagte er, ist in gewisser Weise Gottes und

unser: Wollen und Vollbringen geschieht nur, indem wir wollen. Niemand kann die Wahrheit solcher Aussagen verkennen; auch die Konkordienformel hat es nicht gethan.

Aber es war richtig, was Flacius ihm entgegenhielt, daß die Zweideutigkeit und darum die Schwierigkeit an dem Ausdruck der Synergie hafte. „Du redest von einer andern Synergie als wir.“ Man war eben damals noch nicht zu der Erkenntnis gelangt, deren neuerdings manche sich berühmen, daß solche Scheidung des Göttlichen und des Menschlichen undurchführbar und von Übel sei. Diese Scheidung ist wahrlich nicht im wissenschaftlichen Interesse gemacht worden, ist kein Fündlein des reflektierenden, spaltenden Verstandes. Sie liegt genau auf derselben Linie, wie die Scheidung der Gnade Gottes von menschlichem Verdienst; sie ist eine Aussage des evangelischen Glaubens, der sich nur beruhigt fühlt, wenn er sich ganz und allein auf Gottes gnadenreiches Thun verlassen darf.

Vorzeitige Einmengung einer hierher nicht passenden philosophischen Kategorie, der in der Aristotelischen Philosophie hergebrachten Kategorie von Substanz und Accidens, verhinderten die Streitenden, sich über die Sache, über welche sie im Grunde einig waren, zu verständigen, und brachten Flacius zu der abgeschmackten Konsequenz, daß durch die Sünde ein Defekt in der Substanz des Menschen eingetreten sei. Diese Unterordnung der dogmatischen Phrase über den durch den Sündenfall eingetretenen Verlust unter jene philosophischerseits übliche Teilung von allem Existierenden in Substanz und Accidens, die schon bei der Gotteslehre arge Schwierigkeiten mit sich führte, war hier ebenso wenig angebracht, wie der immer wiederkehrende Versuch, auf die Lehre von der Trinität den Unterschied von Genus und Individuum anzuwenden. Will man dergleichen überhaupt thun, so soll man sich vorerst des Unterschiedes zwischen dem Erfahrungskreise, dem jene philosophischen Kategorien entnommen sind, und dem spezifisch-christlichen Erfahrungskreise bewußt werden und sich klar machen, daß die — immerhin in gewisser Hinsicht unvermeidliche — Einordnung der geistlichen Realitäten unter jene Denkformen notwendig Widersprüche an den Tag fördert. Man ist dann geschützt gegen die vulgäre Weise der Polemik und begreift, daß die

vorgehaltenen Widersprüche nicht aus der Sache selbst stammen, sondern aus der inkongruenten Weise ihrer Auffassung.

Es war daher sehr richtig, wenn auf dem Altenburger Religionsgespräch der (philippistischen) kursächsischen und der (lutherischen) fürstlich sächsischen Theologen (1568—69) die Frage, um die es sich handle, von jener irreleitenden Unterordnung abgelöst und rein sachlich bestimmt wurde. Es frage sich, ob der Mensch nach seinen angeborenen natürlichen Kräften, in welchen der Anfang der Wiedergeburt noch nicht geschehen, neben dem h. Geiste, der durchs mündliche Wort in der Menschen Ohren schallet, aufs wenigste etwas, wie geringe es auch sei, innerlich zu seiner Selbstbekehrung mitthun oder mitwirken könne oder nicht; es sei, wie es weiterhin heißt, nicht darüber Streit, was „der Mensch vor der Wiedergeburt, auch nicht, was er nach der Wiedergeburt in geistlichen Sachen kann und vermag: sondern das ist die Frage und der Hauptstreit, was der Mensch in und zu seiner Bekehrung und Wiedergeburt aus seinen natürlichen angeborenen Kräften kann und vermag“ (vgl. Th. d. C. F. I, 116). Die Meinung der Lutheraner war hierbei diese, daß auf jene Frage einfach negativ zu antworten sei: Nichts vermag der Mensch aus seinen natürlichen Kräften zu seiner Bekehrung beizutragen. Man ließ um deswillen die irreführende Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung, wie diese auch in lutherischen Kreisen mit Beziehung auf das arbitrium liberatum üblich war, beiseite und beschränkte die Frage auf den Eintritt und Vollzug der Bekehrung; die Konkordienformel gab in diesem Sinne die Entscheidung, es sei nach dem Fall vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben noch vorhanden, mit welchem er aus ihm selber (ex se) sich zur Gnade Gottes bereiten oder die angebotene Gnade annehmen, noch derselben für und von sich selbst (ex sese et per se) fähig sein oder sich dazu applizieren oder schicken könne oder aus seinen eignen Kräften etwas zu seiner Bekehrung, weder zum ganzen noch zum halben oder zu einigem dem wenigsten oder geringsten Teil, helfen, thun, wirken oder mitwirken vermöge, von ihm selbst als von ihm selbst (ex se ipso, tanquam ex semet ipso), sondern sei der Sünden

Knecht (Joh. 8) und des Teufels Gefangener, davon er getrieben wird Eph. 2; 2. Tim. 2 (S. D. II, § 7).

Die praktische Tendenz ist auch hier die entscheidende; und nur wenn man von diesem Gesichtspunkte aus die Dinge betrachtet, wird die im übrigen herrschende Unbestimmtheit erklärlich. Man könnte sagen: man spürt hier, in dem allmählich starrer werdenden Gebilde der kirchlichen Lehre noch den Pulsschlag und die Triebkraft der prinzipiellen Bewegung, wonach es darauf ankam, den Menschen bei allem, was zur Heilsgewinnung erforderlich ist, von sich weg auf Gott allein zu weisen. Aber freilich, man müßte blind sein, wenn man die theologische Unbestimmtheit nicht bemerken wollte, die sich damit verbindet. Da doch schließlich arbitrium liberatum die Frucht der Einwirkung Gottes bei seiner Bekehrung sein soll, was von keiner Seite geleugnet ward, da man in diesem Sinne Synergie und Kooperation ausdrücklich behauptete, so blieb die psychologische Vermittelung hierbei unerkannt, und nur bei dem Einem beharrte man fest und unbeweglich, daß es unser Thun sei was durch Gottes ausschließliches Thun in uns geschehe: die Thorheit, welche Möhler dem Bekenntnis schuld gab, daß hiernach Gott in dem Menschen glaube, der Mensch aber nicht, ist nie jemandem in den Sinn gekommen.

Daher denn nun Chemnitz (Loc. I, 201) von tres causae nicht conversionis, sondern bonae actionis wissen wollte, so nämlich, daß voluntas humana dabei konkurriert, non captiva et mortua, sed liberata et vivificata per spiritum sanctum. Denn die Gnade macht aus Nichtwollenden Wollende.

Aber das Letztere ist eine unzureichende Beschreibung, da ja erfahrungsgemäß neben dem Wollen des Bekehrten ein Nichtwollen vorhanden ist, welches dem beginnenden und sich durchsetzenden Wollen nicht widerstehen konnte, aber darum doch bei der Bekehrung nicht ausgetilgt ist, sondern bald stärker, bald schwächer, oft auch nicht ohne Erfolg, die Intention und die Thätigkeit des Wollens begleitet. Gerade um deswillen fragt es sich, wie denn nun die widerwillige Richtung des natürlichen Menschen in eine willige umgewandelt werde, unbeschadet dessen, daß dieser Widerwille auch jetzt noch erkennbar und wirksam ist.

Der Jenenser Theolog Joh. Musäus (in seinen Prälectionen

zur K. F. 124) weist, um die Sache faßbar zu machen, darauf hin, daß beides, der heilige Gedanke und das fromme Begehren, vom h. Geist in dem Menschen erweckt zu werden pflege, ohne daß es ihm zum Bewußtsein komme; plötzlich entstünden in ihm solche Bewegungen, und es stehe nicht in der Menschen Macht, dem zuvorzukommen. So hörte Augustin den Ambrosius, um die Eleganz seines Stiles und seiner Rede zu lernen, ohne an die geistlichen Dinge und die Geheimnisse des Glaubens dabei zu denken. Inzwischen ward ihm, während er um die Dinge, um den Inhalt, sich nicht kümmerte, praeter opinionem der Gedanke an die Dinge selbst eingehaucht, so daß er zu urteilen begann, dasjenige sei nicht unglaublich, was ihm vorher als unmöglich und thöricht erschien. So ging es dem Gerson, da er vom Judentum bekehrt ward. Er las das Neue Testament, nicht um den christlichen Glauben daraus zu lernen, sondern um genauer den Irrtum zu erkennen, der so viele Myriaden von Menschen verführe. Da wurde während des Lesens sein Herz vom h. Geiste getroffen, so daß die Sätze des christlichen Glaubens anfingen, ihm als nicht unglaublich zu erscheinen, und ein entsprechendes Verlangen in seiner Seele entstand.

Die Beobachtung ist ohne Zweifel richtig. Aber wenn man nun nach der Anknüpfung fragt, nach dem Punkte und Prozesse, wo die Wirksamkeit des h. Geistes in die denkende und wollende Thätigkeit des natürlichen Menschen eingreift; wenn man den neuen Willensakt ins Auge faßt und dessen veränderte Richtung gegenüber den bisherigen Strebungen: so sieht man, wie viel hier unaufgehellt bleibt, und zwar gerade auf dem Punkte, wo man der Aufklärung am meisten bedürfte.

Es ist eine unsäglich oberflächliche Vorstellung, welcher man neuerdings in manchen Kreisen begegnet, daß die bloße Anschauung der „historischen Person Christi" die Umkehr des natürlichen Menschen bedinge und herbeiführe; daß er durch diese Person und in ihr die Nähe und Berührung Gottes fühle und so von der Wirklichkeit und Gnade desselben überzeugt werde. Oberflächlich ist diese Rede, weil sie einer richtigen und thatsächlichen Erfahrung nicht genügend und gründlich nachgeht und darum nach rückwärts wie nach vorwärts das Erlebnis in falschem Lichte erkennt. Nach

rückwärts durch den dabei mitspielenden Pelagianismus, welcher ohne weiteres in dem natürlichen Menschen die Bedingungen als vorhanden annimmt, um in der geschichtlichen Person Christi, wie sie das N. T. uns darstellt (bei thunlichstem Abzug alles Wunderhaften, was daran hängt), „das Bild eines Mannes zu finden, der durch die Gewalt seines persönlichen Lebens uns über dem Abgrund hält". Nach vorwärts, insofern wir dabei von keiner spezifischen, dem verklärten und erhöheten Christus zu dankenden Geisteswirkung hören, durch welche ein neuer Mensch, ohne Austilgung des noch vorhandenen alten, geboren oder geschaffen wird, eine Neugeburt oder Neuschöpfung, die nicht darin aufgehen kann, daß eine Veränderung, eine Besserung des bisherigen Menschen eintritt.

Hier ist der Punkt, wo man einzusetzen hat, wenn man die theologische Erkenntnis weiter fördern und zugleich dem Praktiker Anleitung geben will, in richtiger Weise bei Erweckung und Pflege der anvertrauten Seelen zu verfahren. Ich sage nicht, daß diese Erkenntnis hierzu schlechthin notwendig sei. Je gründlicher jemand die Erweckung und Wiedergeburt selbst erfahren hat, um desto leichter wird er, ohne lange Erkenntnisprozesse durchzumachen, gewissermaßen instinktiv, auch bei der Behandlung anderer das Richtige treffen. Solche Praktiker bleiben auf ihrem Gebiete stehen und wirken heilsam, indem sie sich auf ihre Gabe beschränken, ohne damit der Theologie es verwehren zu wollen, erkennend in jene Lebensprozesse eindringen zu wollen. Um so entschiedener müssen wir denen entgegentreten, die zufolge einer schlechten philosophischen Theorie sich solcher Untersuchung entziehen und widersetzen; denen, die von dem Gedanken ausgehen, daß solche Geistesprozesse nur erlebt, aber nicht erkannt werden könnten. In dieser Entgegensetzung liegt ein Widersinn, welcher nicht bloß vom theologischen, sondern vom allgemein menschlichen Standpunkte aus verwerflich ist. Alles, was wir erleben, dürfen und können wir auf seinen Vollzug und auf seine Faktoren prüfen und erforschen — daß uns darin Grenzen gesetzt sind, Grenzen nicht bloß subjektiver Art, sondern auch solche, die in der Sache gelegen sind, braucht kaum erst gesagt zu werden. Aber wer dieser Erforschung von vornherein einen Riegel vorschieben will, den weisen wir um so

mehr zurück, als der Verdacht begründet ist, daß man dabei im Trüben fischen will. Unter dem Nebel, der über die Sache ausgebreitet werden soll, unter dem Schein bescheidener Zurückhaltung verbirgt sich der geheime, aber zugleich entschlossene Widerspruch. Man eliminiert thunlichst den göttlichen Faktor, zerstört damit die Grundlagen der evangelischen Heilsordnungslehre, bestrebt sich den supernaturalen Vorgang thunlichst in einen natürlichen umzusetzen.

Gewiß sind der Schwierigkeiten in dem Verständnis jenes geheimnisvollen Vorgangs gar viele und mannigfaltige; und mit solchen, deren Voraussetzungen nicht schon von vornherein jedwede gemeinsame Untersuchung ausschließen, läßt sich darüber wohl verhandeln. Die ältere Theologie hat sich auf die tiefere Erforschung der Sache nicht näher eingelassen, da ihr, wie es scheint, die Schwierigkeiten nicht klar zum Bewußtsein kamen; die neuere neigte gar zuviel dem Synergismus zu, als daß sie sich genauer mit der Frage hätte befassen mögen.

Meinerseits habe ich in meinen systematischen Arbeiten den Vorgang der Wiedergeburt und Bekehrung in der Weise verständlich zu machen gesucht, daß ich die in der ersteren objektiv ermöglichte, mittelst der zweiten subjektiv und spontan vollzogene Gravitation der Persönlichkeit in dem höchsten Gut, in dem Heilsgott, anstatt wie bisher in Nichtgöttlichem, mit der schriftgemäßen Thatsache des alten und des neuen Menschen kombinierte. Da der letztere Ausdruck persönlich lautet, da zweifellos durch den Eintritt der Wiedergeburt und Bekehrung, mit der Realisation des neuen Menschen, der alte keineswegs vernichtet, sondern nur seiner früheren Herrschaft entsetzt worden ist — wie dies nicht bloß dem Schriftzeugnis, sondern auch der christlichen Erfahrung entspricht — da wir keinen Grund haben, Bezeichnungen der Schrift wie Wiedergeburt, Schöpfung u. dergl. für uneigentliche, bildliche zu erachten, so schien daraus das Recht sich zu ergeben, von einem alten und neuen Ich in dem Christen zu reden und den andauernden sittlichen Kampf des Christenlebens mit dieser in dem Christen vorhandenen Duplizität zu kombinieren.

Über die Berechtigung, die Dinge so zu fassen, sind Zweifel erhoben worden, die ihren ausführlichsten und lebhaftesten Aus-

druck in der Schrift von Henri Bois (Dozent an der theol. Fakultät in Montauban) „über die christliche Gewißheit“ gefunden haben (De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank, Paris 1887). Es ergab sich mir bisher noch keine Gelegenheit, mit den Einwendungen dieses meines lieben Schülers und Freundes mich auseinanderzusetzen; indem ich jetzt darauf zurückkomme, thue ich es nur, weil es sich dabei gar nicht um eine bloß persönliche, private Kontroverse, sondern um eine Frage handelt, die mit der geschichtlichen Entwickelung unsrer Theologie zusammenhängt und ihre Erledigung bisher nicht gefunden hat (vgl. auch Buchrucker, Grundlinien der kirchl. Katechetik S. 23). Bois bestreitet den Gedanken einer neuen Schöpfung, gleichwie den eines aus der Wiedergeburt stammenden neuen Ich; er thut sehr recht daran, das Eine mit dem Andern zu verbinden, denn nur wer die Voraussetzung zugibt, daß inmitten der natürlichen Welt eine andere geistliche Schöpfung, aus dem Erlösungsratschluß stammend, sich durchsetze, wird auch die Konsequenz des „neuen Ich“ daraus zu ziehen in der Lage sein. Die andere Schöpfung, sagt Bois (S. 206), ist unnötig; diese komplizierte Hypothese ist ebenso nutzlos wie gefährlich.

Immerhin war es mir von Interesse, aus Bois’ Schrift zu erfahren, daß unter den Evangelischen Frankreichs der Gedanke einer zweiten Schöpfung ebenfalls verwertet wird. Sécretan in seiner Philosophie de la liberté (vgl. Bois S. 205) äußert sich dahin: „Da der erste Effekt der Gnade eine neue Schöpfung ist, so findet der Mensch in sich selbst zwei Prinzipien der Bethätigung, zwei Willen, zuerst den ursprünglichen bereits verderbten Willen, das Prinzip des Egoismus und des Bösen: bestimmt in seiner Richtung durch einen unwiderruflichen Akt nimmt derselbe den Charakter der Natur oder der Notwendigkeit an; zweitens den noch unbestimmten Willen hervorgerufen durch die Gnade“ (hier scheiden sich die Wege). „Die Wiederherstellung, sagt Sécretan, ist vollbracht, sobald der aus der Gnade geborene Wille, befestigt in dem Sinn für das Gute, sich den ersten Willen assimiliert hat, indem er ihn seine accidentielle und krankhafte Position hat aufgeben lassen. Dann findet sich die Kreatur eins in sich selbst und eins in Gott. Das ist das Ende.“ Um die Aussage richtig zu

verstehen, erinnert Bois daran, daß Sécretan den Willen als das Ich, als das Wesen des Menschen bezeichnet.

Ob, wenn ein andrer Wille neben dem natürlichen durch die neue Schöpfung hervorgebracht wird, dieser als „unbestimmt“ bezeichnet werden darf, und ob es richtig ist, den Willen dem Ich oder dem Wesen des Menschen gleichzusetzen, soll hier vorerst nicht erörtert werden. Vielmehr lassen wir einstweilen die Aufstellungen und Einwürfe unsres Gegners vollständig zu Worte kommen, zumal er mit denselben keineswegs alleinsteht.

Als charakteristischen Ausgangspunkt, der nachmals bei der Frage nach dem neuen Ich seine Wirkungen äußert, berühren wir in der Kürze die Aussage von Bois über die Grundlage der Gewißheit (187). Die uranfängliche Gewißheit ist ihm das moralische Bewußtsein, gemäß dem, daß die Gewißheit im letzten Grunde auf den Willen zurückgeht. Das moralische Bewußtsein trägt alles, ohne seinerseits von etwas getragen zu sein. Warum glauben wir daran? Weil wir wollen. Und warum wollen wir? Weil wir es sollen. Daran zu zweifeln, wäre tadelnswert. Von diesem moralischen Bewußtsein aus empfangen wir die Gewißheit von der Realität der äußern Welt, nicht minder auch die Gewißheit, welche sich auf die Prinzipien unsers Denkens bezieht.

Beachten wir wohl die Rolle, welche hier das moralische Bewußtsein in seiner Relation zur grundleglichen Gewißheit spielt. Es gewinnt den Anschein, als habe man's dabei mit einer fertigen, konstanten Größe zu thun, die man allenthalben für den Prozeß der Vergewisserung gleichmäßig zu Grunde zu legen hätte, ähnlich wie Henry Ussing (den christelige vished; apolog. unders. med saerligt hensyn til Franks System der chr. Gew. Kopenhagen 1883) hinter die spezifisch christliche Gewißheit zurückgehend die ethischen und religiösen Grundelemente aufzuzeigen sucht, welche die Voraussetzungen für das Werden der christlichen Gewißheit bilden. Diese Behauptung ist wahr und falsch zugleich. Sie ist wahr, insofern das Schema der moralischen Gewißheit als fundamentaler dem Menschen auch als natürlich-feindlichem unverlierbar ist und er ebendarum immer, in welchem sittlichen Stande er sich auch jeweilig befinde, auf diese sittliche Gewißheit sich zurückzuziehen geneigt ist; sie ist falsch, schon darum, weil auf diese Weise von

der Beschaffenheit und von der Erkenntnis des natürlich-sittlichen Zustandes und Bewußtseins die christliche Vergewisserung abhängig gemacht wird, mithin der einzigartige, in sich ruhende Grund der christlichen Gewißheit zerstört wird, falsch aber auch darum, weil jene natürliche Begründung eine viel zu unsichere, der sittliche Zustand des natürlichen Menschen ein nachweisbar wechselnder ist.

Bois bestreitet, daß die Erlösung eine neue Schöpfung sei. „Die Idee der Erlösung ist verschieden von der Idee der Schöpfung. Es sei! Folgt daraus, daß die Erlösung eine neue Schöpfung sei? Ich vermag es nicht zu verstehen. Zwischen der Idee der ersten Schöpfung und der Idee einer zweiten Schöpfung gibt es Raum für eine dritte Idee, welche unterschieden ist von jenen zweien, nämlich eben die Idee einer Erlösung, welche nicht schafft, sondern Gefangene loskauft, welche Gefesselte befreit, aufweckt die, welche schlafen, das Verkehrte zurechtbringt, das am Boden Liegende aufhebt" (203).

Die Worte sind sehr instruktiv. Aber warum fügte Bois nicht nach Maßgabe von Eph. 2, 1; Kol. 2, 13 u. a. hinzu: eine Erlösung, welche die Toten lebendig macht, indem er Nichtseiendes als Seiendes ruft, Röm. 4, 17, so daß David Gott bittet, ein neues Herz in ihm zu schaffen, Pſ. 51, 12, und wir, die Erlösten bezeichnet werden als geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, Eph. 2, 10?

Es ist wahr, sagt Bois, daß Johannes von einer Wiedergeburt redet (3, 5 u. 7). Aber es ist doch der natürliche Mensch selbst, welcher ein zweites Mal erzeugt wird. Es ist nicht ein anderes Ich, welches von neuem geboren werden soll. Also diese Geburt, diese Erzeugung sind Bilder, sehr starke Bilder, sehr ernsthafte Realitäten, aber schließlich doch nur Bilder (sont des images, des images très fortes, des réalités très sérieuses, mais enfin des images). Zudem zeigt der weitere Fortschritt des Gespräches Jesu mit Nikodemus, daß diese neue Geburt nichts anderes ist als der Glaube (a. a. O.). Freilich ein sonderbares Argument, dessen Triftigkeit doch erst daraus sich ergeben würde, daß der Glaube ein Akt des natürlichen Menschen sei.

So ist es denn nach Bois (224) auch „evident", daß jenes „Gott hat uns geboren" (ἀπεκύησε) Jak. 1, 18 nichts ist als ein

Bild. Denn wollte man solche Ausdrücke buchstäblich nehmen, dann sind die Christen von Gott gezeugt wie der Sohn selbst und — wir stehen nahe beim Pantheismus (36). Auch der vorhergehende Gebrauch des gleichen Wortes (V. 15 die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod) soll dieser bildlichen uneigentlichen Bedeutung Zeugnis geben. Aber nicht ohne Grund braucht hier Jakobus die starken Ausdrücke *τίκτει* und *ἀποκύει*: das Gelüsten, welches als lockende Buhlerin gedacht wird, wenn sie empfangen hat, gebiert Sünde; diese so zu stande gekommene und vollendete Sünde aber Tod. Es handelt sich dabei nicht um eine bloß korrumpierende Wirkung, sondern um ein Aussichheraussetzen des innerlich Gegebenen, neu ins Leben Tretenden, dort der Sünde, hier des Todes.

Die Bibel, meint Bois, ist doch ein religiöses Buch, kein theologisches. Diese starken Ausdrücke Zeugung, Schöpfung u. s. w., wollen die göttliche Thätigkeit beim Heilswerk hervortreten lassen. Aber man darf sich nicht dadurch verleiten lassen, die andere Seite zu verkennen, die ebenso wahr und von der Bibel bestätigt ist, die Aktivität des Menschen. Diese Aktivität des Menschen ist ohne Zweifel der göttlichen nachfolgend, aber sie ist nicht geschaffen im strikten Sinne des Wortes durch die Aktivität Gottes; sie geht in freier Weise auf sie ein, kommt ihr entgegen (elle lui repond librement 225). „Sie ist ihr nicht untergeordnet, wie Frank versichert, sondern beigeordnet. Jedesmal, wenn die heiligen Schriftsteller irgend eine Seite der Frage ins Auge fassen, charakterisieren sie dieselbe so ausschließlich, als wäre sie die einzige und existiere die andere nicht.“ Wären sie Theologen, so würden sie gewiß eine Ausgleichung zwischen diesen scheinbar widersprechenden Aussagen versucht haben; aber sie befassen sich nicht mit Theologie.

Diese Aussagen sind charakteristisch und lassen uns die Voraussetzungen deutlich verstehen, worauf die weitere Leugnung der Duplizität des Ich beruht. Menschliche und göttliche Aktivität stehen hier in Koordination zu einander, das volle Gegenteil dessen, was unser Bekenntnis behauptet: Gewiß sollen und können wir, sobald der h. Geist durch Wort und Sakrament sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, durch

die Kraft des h. Geistes mitwirken; aber das solle nicht so verstanden werden, daß der bekehrte Mensch neben dem h. Geiste dergestalt mitwirkete, wie zwei Pferde mit einander einen Wagen ziehen (S. D. II, 66).

In der That haben wir es dort mit einem Synergismus zu thun, welcher über den späteren Melanchthonischen hinausgeht. Im Grunde, meint Bois (237 Anm.), ist der wesentlichste Unterschied „zwischen unserer Meinung und der Franks" dieser, daß wir gegen die magischen Einwirkungen der Gnade ebensoviel Aversion haben, wie er gegen den Synergismus. Ein interessantes Beispiel von Mißverständnis. Die Annahme magischer Einwirkung wird imputiert, damit der Synergismus Recht behalte; die menschliche Aktivität wird betont, als würde sie von der andern Seite geleugnet. Es fragt sich ja nur, wie diese Aktivität zu stande komme; und gerade, damit sie zu stande komme, wird zunächst die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade behauptet. Denn Gott ist's, der in uns wirkt nicht bloß das Wirken, sondern auch das Wollen (Phil. 2, 13). Ob das magisch ist, diese Frage kann erst besprochen werden, nachdem die Thatsache konstatiert ist. Und wir würden an der letzteren festhalten, auch wenn jene nicht völlig lösbar wäre.

Indessen alles dieses dient nur zur Introduktion des weiteren Widerspruches gegen die Annahme, daß in dem Christen durch Wiedergeburt und Bekehrung ein neues Ich entstehe, mit Unterdrückung, aber ohne Vernichtung des alten.

Es ist gar nicht schwer, die Ungereimtheit dieser Vorstellung nachzuweisen, wenn man's nur mit Geschick anfängt. Durch die zweite Schöpfung soll ein neues Ich, eine neue Ichheit hervorgebracht werden. Was ist doch dieses neue Ich für ein Ding? Muß man den Ausdruck metaphorisch oder wörtlich nehmen? Der Ursprung der Redeweise ist sicherlich eine Metapher. Aber wer kann sagen, was für unheilvolle Konsequenzen die Metaphern in der Theologie erzeugt haben (203)?

„Man spricht zuerst von den zwei Ich in figürlichem Sinne und ohne von dieser Figur sich düpieren zu lassen. Alsdann kommt man dahin, zuweilen das Bild ernstlich zu nehmen. Schließlich weiß man selbst nicht mehr genau, ob man eigentlich

oder figürlich redet. Die Wissenschaft, sei es die Philosophie oder die Dogmatik, dürften doch etwas mehr Präzision erfordern. Niemals hat Carblom einen unglücklicheren Gedanken gehabt, als da er die Anwendung der Kategorie des neuen Ich als ein Verdienst Franks bezeichnete" (vgl. 204, vgl. Carblom, zur Lehre von der christl. Gewißheit S. 78).

„Nehmen wir," sagt Bois, „einen Augenblick an, es sei die wirkliche Schöpfung eines neuen Ich gemeint neben dem alten, in demselben Maße und in derselben Weise, ohne daß doch davon die Einheit der Person irgend geschädigt würde. Zahlreiche Stellen geben uns das Recht, anzunehmen, daß dieses die Meinung sei." In der That hatte ich auf eine schriftliche Anfrage des Verfassers sehr bestimmt geäußert, und er hat diese Äußerung abdrucken lassen: „die zweite Schöpfung, deren Wirkung die Wiedergeburt und Bekehrung, der ἄνϑρωπος πνευματικός, das geistliche Ich, ist wirklich eine Schöpfung, und das Wort Ich ist hier nicht im figürlichen oder metaphorischen, sondern im eigentlichen Sinne gemeint" (204).

Welche Widersprüche erwachsen aus dieser Vorstellung! Das neue Ich soll neben dem alten sein, und doch ists nötig, daß es in dem alten sei. Die zwei Iche müssen von einander verschieden sein, und sollen doch eins an dem andern teilhaben. Sie sollen ihrer zwei sein und gleichwohl ist's nötig, daß sie nur eins sind. Noch mehr. Entweder ist dies neue Ich frei oder es ist nicht frei. Wenn es nicht frei ist, so bedingt dieser Mangel an Freiheit sicherlich einen Wesensunterschied zwischen ihm und dem alten Ich, welches selbst frei geschaffen ward und seiner Freiheit sich nur entäußerte, indem es dieselbe gebrauchte. Aber dann ist es nicht allein die neue Geburt, welche aufhört (wie das auch meinerseits zugestanden werde) moralisch zu sein, sondern auch die Bekehrung. So scheine es häufig von mir gemeint zu sein. Aber in diesem Falle müßten doch alle Getauften unfehlbar gerettet werden, da sie im Besitz eines neuen Ich sind. — Indessen dieses Ich hat nicht die Kraft gehabt, sich des Besitzstandes des natürlichen Ich zu bemächtigen, ihm die Lebenszuflüsse abzuschneiden und es zu vernichten. Dieses geistliche Ich, allzuschwach, ist unterlegen. „Warum war es denn zu schwach? Das ist nicht sein Fehler;

es ist so geschaffen worden; es ist mithin ein Fehler Gottes. Warum hat es Gott nicht ebenso stark erschaffen wie das natürliche Ich oder selbst noch stärker? Wenn ich verloren bin, so ist's weil Gott mich nicht retten will, oder weil er mich verderben will: es verlohnte sich nicht der Mühe, daß er ein solch unzureichendes neues Ich in einem Individuum schuf, welches er beschlossen hat nicht selig zu machen. Die Prädestination ist wieder da, und zwar unter einer ganz besonders mißfälligen und irrationellen Gestalt. — Nehmen wir den entgegengesetzten Fall an, daß das neue Ich frei sei. Dann kann es sündigen. Sein Fehler ist's, wenn es nicht über das alte Ich triumphiert." Viele meiner Äußerungen scheinen darauf hinzuweisen. „Aber wenn das geistliche Ich sündigt, nun siehe, da wird es ein natürliches Ich" (vgl. S. 205 u. 6).

„Was wird nun schließlich daraus? Wird Gott die Sünder verstoßen? Dann wird er alle Menschen verstoßen; es wird niemand gerettet werden. Denn jeder Christ fährt während seines Lebens fort, mehr oder weniger Sünden zu begehen. Und schuldig ist dabei keineswegs das natürliche Ich, sondern das geistliche Ich ist an seinem Teile dafür mitverantwortlich. Wenn nun Gott gleichwohl das Heil seiner Kreaturen will, was wird dann geschehen? Von zwei Dingen eins. Entweder das zweite Ich, gefallen wie das erste, wird ganz einfach seinerseits wiedergeboren. Aber wenn man zuletzt darauf hinauskommen soll, daß ein natürliches Ich gerettet werde ohne eine neue Schöpfung, wozu dient alsdann die Hervorbringung eines zweiten Ich? Es gibt keinerlei Notwendigkeit für die zweite Schöpfung. Diese komplizierte Hypothese ist ebenso unnütz wie gefährlich. Oder aber, da nun einmal dies zweite Ich gefallen ist, so wird Gott ein drittes der Art schaffen. Und wenn das dritte fällt, dann ein viertes u. s. f. Gott fährt fort, Iche in dem Menschen zu schaffen, bis eins darunter sich findet, welches gut einschlägt. Aber wie haben all diese Iche in dem Einen Menschen Platz" (206 u. 7)?

Man sieht, wie bequem sich die Dinge ad absurdum treiben lassen, wenn man's nur geschickt anfängt. Und die Geschicklichkeit liegt in diesem Falle darin, daß man die beiden Iche schön neben einander stellt, mit thunlichster Abstraktion, ohne Rücksicht auf die

thatsächlichen Erscheinungen des christlich-sittlichen Lebens. Insbesondere wird der Widerspruch, in welchen die Lehre von dem zwiefachen Ich verwickelt, einleuchtend, wenn man das Ich der Seele gleichsetzt: „Eine Seele, aus zwei Seelen zusammengesetzt, welche auch Seelen sind die eine wie die andere, unterschieden und unreduzierbar“ (207).

Die Annahme eines doppelten Ich beruht auf einer optischen Täuschung. Wie wenn ein Mensch zwei Punkte neben einander zu sehen glaubt, dann aber sich mißtrauend genauer zusieht und prüft: da mindert sich nach und nach die Entfernung zwischen beiden, und plötzlich fallen sie zusammen und reduzieren sich auf einen. Wodurch wird dann die Eine Persönlichkeit, das Eine Ich, konstituiert? Da wo nur Eine Intelligenz, Ein Wille, Eine Empfindung, da gibts auch nur Ein Ich. Und in dem System der christlichen Gewißheit war ja ausdrücklich betont worden, daß, vom formellen Gesichtspunkt aus angesehen, die Willens- und Erkenntnisakte der beiden Iche mit einander identisch sind. Genügt es dann, um das Dasein eines doppelten Ich zu begründen, daß zwei Gedanken, zwei Willensakte vorhanden sind? Es wäre doch eine naive, kindliche Psychologie, jeden Gedanken, jeden Willensakt zu personifizieren und alle diese Personifikationen für ebensoviel Personen zu nehmen.

Verzichten wir also darauf, sagt Bois, diese beiden Iche, welche koinzidieren, zu unterscheiden (211). „In das natürliche des Menschen führt die zweite Schöpfung (die aber Bois ja bestreitet) neue Elemente ein, welche ihrer Natur nach sich unterscheiden von den alten, und welche das einzige Ich sich assimiliert“ ... „Es gibt nur Ein Ich, das alte, welches in Kraft einer besonderen Offenbarung neu wird; aber es wird nicht neu sein bis ans Ende. Das natürliche Ich ists, das einzige, welches die neuen durch geistliche Mächte hervorgebrachten Elemente aufnimmt und sich aneignet.“ Und im Grunde, fügt Bois hinzu, hätte ichs auch nicht viel anders gemeint, wie er durch Berufung auf einige Stellen im System der christlichen Wahrheit (II, 318—20) zu erweisen sucht. Dadurch werde die Tiefe des Abgrundes, den ich zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Ich aufgerichtet, vermindert. Das Bestreben, die christliche Religion in ihrem eigenartigen Wert und

göttlichen Charakter durch solche Übertreibungen vor Herabziehen auf das Gebiet des Natürlichen zu bewahren, sei ja sehr anzuerkennen; aber es sind eben doch traurige Übertreibungen, und der Versuch, auf solche Weise das Christentum zu erhöhen, dient zu seinem Ruin (212).

Es erleichtert gar oft die Widerlegung eines Gegners, wenn man ihn vollständig ausreden läßt. Eine Zeitlang verläuft der Fluß der Gedanken ebenmäßig ohne großen Anstoß; weiterhin aber tritt ganz von selbst die Unmöglichkeit hervor, auf solchem Wege das Ziel zu erreichen und den Thatsachen gerecht zu werden, um deren Verständnis und Fixierung es sich handelt. Mit einer zwiefachen Thatsache haben wir es hier zu thun: mit Schriftzeugnissen, welche auf eine neue Geburt, auf eine neue Schöpfung hinweisen, und mit Zeugnissen christlicher Erfahrung, welche es ebenso unmöglich machen wie schon der exegetische Thatbestand selbst, jene Schriftaussagen metaphorisch aufzufassen und zu verflüchtigen. An dem Fels dieser zwiefachen Thatsache kommt Bois nicht vorbei, ohne daran zu scheitern.

Die metaphorische Auslegung von Joh. 3, wo Christus im Gespräch mit Nikodemus eine zweite Geburt aus dem Geiste fordert, erinnert an die rationalistische Auslegung des Gleichnisses vom Weizen und Unkraut, der auch Schleiermacher noch beipflichtete: der Feind, welcher den Unkrautsamen ausgesäet, brauche doch nicht eigentlich genommen zu werden. Aber Christus will ja die bildliche Rede des Gleichnisses deuten mittelst dessen was damit gemeint sei, und mit gleichem Rechte, wie diesen Säemann dürfte man den andern, welcher den guten Samen ausgesäet hat, bildlich deuten. Wenn irgendwo, so hatte Christus dem Nikodemus gegenüber, welcher an der Forderung der Wiedergeburt Anstoß genommen, Ursache, den starken Ausdruck durch einen milderen zu ersetzen. Er thut es nicht, er erklärt auch gar nicht, wie es gemeint sei, er bleibt bei der Thatsache stehen, welche notwendig eintreten müsse, wenn anders jemand in das Reich Gottes eingehen wolle. Ist die Geburt aus dem Fleische eine wirkliche, so wird auch die Geburt aus dem Geiste eine wirkliche sein, selbstverständlich so, daß der Unterschied zwischen Fleisch und Geist und der beiderseitigen Setzung dabei gewahrt bleibt. Wie gesagt, erklärt, erkenntnis-

mäßig bestimmt, ist damit noch gar nichts; aber wir werden wohl, wenn wir nicht ein leichtfertiges Spiel mit gewichtigen Schriftworten treiben wollen, eben bei der Thatsache stehen bleiben, daß mit der geistlichen Geburt ebenso, nämlich auf geistlichem Gebiete, ein neuer Anfang, eine neue Existenz, ein neuer Mensch gesetzt werde, wie dies durch die leibliche Geburt, auf physischem Gebiete, der Fall ist. Der Gedanke, daß lediglich eine Verbesserung, eine Umbildung, eine Erneuerung desjenigen Menschen gemeint sei, welcher die Frucht der natürlichen Geburt gewesen, ist schlechterdings mit den Worten des Herrn unverträglich.

Die Dinge liegen nicht anders, wenn wir jener Schriftaussagen gedenken, in denen die Herstellung des neuen Menschen als eine Auferweckung vom Tode zum Leben bezeichnet wird (vgl. Eph. 2, 1; Kol. 2, 13). Und zwar um so gewisser, als diese Lebendigmachung als mit der Auferstehung Christi gesetzte, dadurch bedingte erscheint. Ohne Zweifel ist auch in dem vorangehenden Todeszustande ein gewisses sittliches Leben vorhanden, begründet vor allem durch das Dasein des natürlichen Gewissens und all jener in der Welt wirkenden, auf das Gewissen influierenden Mächte, welche Gottes Ordnung in derselben aufrecht erhalten. Es ist ein Gradunterschied sündlicher Bethätigung vorhanden, der auch für den nachmaligen Eintritt der Bekehrung nicht gleichgiltig ist, aber es bleibt nichtsdestoweniger bei dem Worte des Herrn: ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5); es bleibt dabei, daß auch das Wollen von Gott bewirkt werden muß (Phil. 2, 13); es bleibt dabei, daß ein Tod in Sünden den Zustand des natürlichen Menschen charakterisiert, nämlich insofern die in ihm vorhandenen sittlichen Regungen, auch wenn sie der Forderung des Gewissens jeweilig entsprechen, die zwischen ihm und Gott bestehende Kluft nicht ausfüllen, ihn nicht der Vergebung, des Wohlgefallens Gottes teilhaftig machen, nicht in den Stand der Lebensneuheit versetzen können.

Und zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir erwägen, daß der neue Mensch als eine Schöpfung Gottes angesehen wird (vgl. 2. Kor. 5, 17; Eph. 2, 10), eine Aussage, die sich schlechterdings nicht verträgt mit der Vorstellung, daß nur irgend eine Reparation, Umkehr, Verbesserung des alten Menschen dabei

eintrete. Schon das ATliche בָּרָא versetzt uns in eine so hohe Sphäre der Kausalität, daß es nicht von menschlicher Bethätigung und Hervorbringung, sondern von göttlicher gesagt wird, von einer solchen, die etwas Neues, vorher nicht Dagewesenes setzt, sei es auf physischem oder auf geistigem (vgl. Ps. 51, 12; Ps. 102, 19) Gebiete. Auch hier ist es ja richtig, daß der Modus solcher Neusetzung unbestimmt bleibt, aber warum wollen wir nicht die Thatsache festhalten, daß der Ausdruck die Vorstellung ausschließt, als ob bei der Bekehrung nur eine Weckung, Befreiung, Entbindung von Kräften des alten Menschen stattfinde; daß insofern aus dem alten Ich ein neues werde.

Nichts kann nach dem Zeugnis der Schrift gewisser sein, als daß seit dem Eintritt der Bekehrung der „alte Mensch" neben dem „neuen" noch in dem Christen existiert. Mag immerhin nach Kol. 3, 9 das Ausziehen des alten Menschen als etwas mit der Bekehrung bereits Vollzogenes erscheinen, so ist es doch nach Eph. 4, 22 nichts Abgeschlossenes, Fertiges. Der alte Mensch soll ferner abgelegt werden, was seine Forteristenz, wenngleich in anderer Weise als vor der Bekehrung, voraussetzt. Damit erhält denn auch die Vorstellung ihre Schranke (Gal. 2, 20), daß das Ich, seitdem es mit Christo gekreuzigt worden ist, zu leben aufgehört habe. Zumal doch auch das weitere „Christus lebt in mir", so wenig es irgendwie bildlich oder uneigentlich genommen werden darf, das Dasein des menschlichen Ich voraussetzt. Das Gestorbensein des Ich bezeichnet das Aufhören derjenigen Lebensbethätigung des alten Menschen (vgl. Röm. 6, 6), welches ein Leben für die Sünde, ein der Sünde Dienen ist. Gemäß dem Mitgestorbensein mit Christo sollen die Römer sich auch für tot erachten in Beziehung auf die Sünde, lebend aber Gott in Christo Jesu (V. 11). Auch wenn wir die Duplizität des Wollens, das Widereinander, wie es der Apostel in Röm. 7 beschreibt, nicht als zureichendes und ausschließliches Charakteristikum des Christenstandes ansehen können — denn dazu gehört sehr wesentlich auch Röm. 8 — so kommen wir doch über eine Duplizität des alten und des neuen Menschen in dem Christen nicht hinaus. Es würde der Schrift schlechterdings widerstreiten, wollte man sich den Vorgang einfach so denken, daß der früher mit seinem Trachten nach

unten gerichtete alte Mensch nun die Richtung nach oben überkommen habe und dadurch in einen neuen Menschen umgewandelt worden sei: vordem ein von Gott abgewendetes, nunmehr ein Gott zugewendetes Subjekt.

Wenn in dem Bekenntnis (F. C. S. D. II, 86) die Aussagen des Chrysostomus und Basilius: trahit Deus, sed volentem trahit, oder die der Scholastiker: hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid, als der Form gesunder Lehre nicht entsprechend bezeichnet werden, insofern sie zur Bestätigung des natürlichen freien Willens in der Bekehrung des Menschen dienen, so war man doch auf der anderen Seite klar und nüchtern genug, sich nicht ohne weiteres der Flacianischen Behauptung anzunehmen, daß des Menschen Wille vor, in und nach der Bekehrung dem h. Geist widerstrebe und daß der h. Geist werde gegeben denen, so ihm widerstreben (ib. 82). Gewiß kommt in dem gottentfremdeten Menschen niemals Bekehrung zu stande, wenn dem Gnadenzuge Gottes nicht ein Verlangen, sich ziehen zu lassen, entspricht; aber diese Willigkeit ist selbst eine Wirkung des Gnadenzuges und vollzieht sich inmitten des Widerstandes, welchen der alte Mensch diesem fürgöttlichen Wollen entgegensetzt. Die Konkordienformel beseitigte zumeist die mißverständlichen Aussagen des Torgischen Buches, in welchen dem natürlichen Menschen ein „fleißiges Lesen und Betrachten" des göttlichen Wortes zugeschrieben ward, weil und insofern man hierin eine Selbstbereitung des natürlichen Menschen zum Empfang der Gnade erkannte. Solche Bereitung ist selbst erst auf die vorangehende Wirksamkeit des h. Geistes zurückzuführen. Selbstverständlich kann der natürliche Mensch mit dem göttlichen Wort, mit der h. Schrift sich ebenso eingehend und gründlich beschäftigen, wie mit jedem andern Wissensobjekt, welches in den Kreis seiner Erfahrung fällt; aber darum handelt es sich hier nicht, sondern um eine Beschäftigung mit der Intention auf den Empfang der Gnade; von diesem leugnet das Bekenntnis, daß er innerhalb des Horizontes des natürlichen Menschen liege. Ist daher das „etlichermaßen Betrachten" des natürlichen Menschen doch an einer Stelle beibehalten worden (S. D. 594, 24), so geschah dieses, weil dort durch die vorangegangene Charakteristik des natürlichen Menschen das Mißverständnis von vorn-

herein ausgeschlossen war, als ob solches Betrachten im Hinblick auf den Empfang der Gnade, zwecks der Bereitung hiefür geschähe. Wenn Luthardt in seiner Lehre vom freien Willen (S. 268, Anm. 4) gegen meine Angabe (Theol. d. C. F. I, 219), nur an dem genanten Orte sei der Ausdruck des Torgischen Buches stehen geblieben, berichtigend bemerkt, er finde sich auch 671, 54, 55, so beruht das auf einem Irrtum. Denn dort ist durch den Zusammenhang indiciert, daß das diligenter et serio auscultare und meditari nicht ohne eine Geisteswirksamkeit gedacht wird, welche es ermöglicht; wie denn an einem andern Orte (Epit. 580, 5) unter Berufung auf die Lydia das diligenter attendere ausdrücklich auf die Gegenwart des h. Geistes zurückgeführt wird. Deshalb hatte ich absichtlich unterlassen, jener Stellen zu gedenken.

Nun ist ja freilich mit alledem noch gar nicht erklärt, wie denn inmitten der Repugnanz, welche der natürliche Mensch dem Zuge des Geistes entgegensetzt und die auch bei und nach der Bekehrung nicht gänzlich schwindet, das neue gottgemäße Wollen zu stande kommt. Diese Frage hat natürlich für diejenigen keine Bedeutung, welche es überhaupt ablehnen, dem Vollzug solcher geistigen und geistlichen Begebnisse weiter nachzuforschen, oder die vom synergistischen Standpunkte aus nur von einer Lösung und Befreiung des natürlichen Ich durch die Wirkung des Geistes etwas wissen wollen. Wer aber weder die eine noch die andere Meinung teilt — während die erstere mit dem fundamentalen Verhältnis zwischen Erfahrung und Erkenntnis in Widerspruch tritt, kann die erstere weder mit den Schriftaussagen noch mit dem Zeugnis des Christenlebens sich in Einklang setzen — der wird wohl veranlaßt sein, wofern er überhaupt in die theologische Arbeit miteinzutreten beabsichtigt, den Versuch zum Verständnis jenes Thatbestandes zu machen, so nämlich, daß derselbe der Zufälligkeit enthoben und eingeordnet wird in den Zusammenhang geistlicher Redintegration.

Es ist ja ungeheuer leicht, wie man aus Bois ersehen kann, den zum Zwecke der Erklärung verwendeten Gedanken eines doppelten Ich so zu wenden, daß eine Absurdität herauskommt. Der Mensch ist ein einheitliches Wesen. Ichheit und Persönlichkeit fallen zusammen, nur innerhalb dieser einheitlichen Person,

als welche wir den Christen ebenso kennen wie den Menschen überhaupt, können die geistlichen Veränderungen vor sich gehen, welche die Bekehrung konstituieren.

Dem gegenüber hätte nun wohl zur Vorsicht und Zurückhaltung schon die eine Auskunft veranlassen sollen, welche ich Bois auf briefliche Anfrage gab und die er S. 231 Anm. 2 seines Buches hat abdrucken lassen. Die Frage lautet: le moi est-il une ame? Man erinnert sich, daß Bois von der Doppelheit des Ich auf Doppelheit der Seele schließt. Ich erwiderte: „In keinem Falle. Es ist eine Bestimmtheit der Seele. Es ist die Konzentration des Seelenlebens zur selbstbewußten Selbstbestimmung. Seele ist überall, wo Leben; aber die Prärogative der menschlichen Seele ist es, daß sie zu einem persönlichen, seiner selbst, seiner Natur mächtigen Zentrum sich zusammenfaßt, zu einem persönlichen Ich. Dieses Ich als außer Gott gravitierendes ist das natürliche, das Ich als in Gott gravitierendes ist das geistliche Ich, welches neben jenem in dem Menschen hervorgebracht wird, jenes wider sich hat, eine neue Schöpfung, weil nicht durch die Kräfte des natürlichen Lebens, sondern durch geistliche Kräfte, die aus dem anderen Adam stammen, sie hervorgebracht wird."

Man sieht nun wohl, daß von einer solchen doppelten Ichheit, welche die Natur der einheitlichen, mit sich identischen Persönlichkeit zerstören würde, nicht die Rede ist. Ich will mich hierbei nicht auf die Verhandlungen einlassen, welche neuerdings bei den Diskussionen über den Hypnotismus, bezüglich der Doppelheit des Bewußtseins gepflogen worden sind; dies Gebiet ist nicht hinreichend aufgehellt, und in unserm Falle ist die Sachlage eine andere, da es sich hier nicht um einen alternierenden Wechsel des Bewußtseins handelt. Nur das Eine mag man daraus entnehmen, daß die einfache Berufung auf die Einheit und Identität des Ich, als welche aus der Natur der menschlichen Persönlichkeit, aus dem Wesen der menschlichen Seele folge, nicht viel verfängt.

Bleiben wir bei den Thatsachen der christlichen Erfahrung stehen, die uns nötigen, von dem gleichzeitigen Dasein eines neuen und eines alten Menschen in dem Bekehrten zu reden. Diejenigen Strebungen, welche in dem bekehrten Christen wider die in ihm realisierte geistliche Richtung sich erheben und seinen Gnadenstand

bedrohen, waren vor seiner Bekehrung die herrschenden und charakterisierten als solche sein natürliches Ich. Irgend ein natürliches, kreatürliches Gut, welchen Namen es führe, wie hoch oder tief immer gelegen, war es, dessen Begehr und Genuß das Verhalten zentral bestimmte. Die Persönlichkeit, insoweit sie nicht bloß formell überhaupt Selbstbestimmung ist, sondern inhaltlich und gegenständlich gerichtet ist, hatte in dieser Richtung ihr eigentümliches sittliches Wesen; und wenn nun eine Verrückung dieses Schwergewichtes in der Bekehrung eintritt, nämlich durch ein Hinübergezogenwerden und Sichhinüberwenden zu dem höchsten Gut, so hört damit jener frühere Ausgangspunkt natürlicher Strebungen in dem Menschen nicht schlechthin auf, als ob nun lediglich an Stelle der früheren Richtung eine andere getreten; sondern jenes frühere Zentrum ist gewissermaßen in die Peripherie geworfen, ein entthronter Herrscher, welcher immer noch auf dem Gebiete sich hält, dessen unbeschränkter und anerkannter Monarch er bis dahin war, und immer darauf bedacht, diese Alleinherrschaft wieder anzutreten. Wenn die Schrift diese Thatsache mit dem Noch-dasein des alten Menschen in dem Christen, der doch als solcher ein neuer Mensch ist, bezeichnet, also einen persönlichen Ausdruck für diese Duplizität der Lebensrichtung gebraucht, so wird man wohl theologisch berechtigt sein, vorbehaltlich genauerer Bestimmung, von einer doppelten Ichheit, einem neuen und einem alten Ich in dem Christen zu reden.

Es liegt auf der Hand, daß damit nicht zwei von einander unabhängige Zentra in dem menschlichen Wesen gesetzt sind, und daß alle Konsequenzen, die man etwa von dieser irrigen Voraussetzung aus ziehen möchte oder gezogen hat, von vornherein falsch sind. Nur eines der beiden Ich kann das herrschende, das zu oberst bestimmende sein, und die Duplizität ist gleich anfänglich als aufzuhebende gesetzt. Die Verfestigung auf seiten des geistlichen Ich läßt das Dasein und die Wirksamkeit des natürlichen Ich nur wie einen zeitweilig in die lichte Gegenwart hereinfallenden Schatten erscheinen, und wenn dieser Schatten in Zeiten der Anfechtung und Versuchung tiefer hereinrückt und das neue Ich umnachtet, so bleibt er doch, so lange letzteres sich behauptet, ein vor dem Lichte fliehender, zur Vernichtung bestimmter Schatten. Es ist

möglich, daß bei solchem Andrang, bei solcher Anfechtung das alte Ich des früheren Besitztums sich wieder bemächtigt und das neue Ich in die Stellung bringt, welche ersteres zuvor in dem Menschen eingenommen hat. Aber auch hier ist von einem Nebeneinanderstehen und Nebeneinanderbleiben als irgendwie selbständiger Größen nicht die Rede; sondern wenn nicht ein neuer Sieg des geistlichen Ich zu verzeichnen ist, so flieht dieses als in die Peripherie geworfenes auch wie ein Schatten und fällt der allmählichen Vernichtung anheim. Die hier zurückbleibende, womöglich noch zu lösende Schwierigkeit ist diese, wie denn durch Selbstbestimmung das Zünglein der Wage nach rechts oder nach links bewegt wird — denn der Kampf zwischen beiden Lebensprinzipien bedingt ein Hin- und Herschwanken der Wagschalen, und der Mensch ist verantwortlich für das Überwiegen der einen oder der anderen. Er hat es in seiner Macht, die Zugkraft der Gewichte hüben und drüben zu vermehren, wenn auch mit dem Unterschiede, daß die geistlichen Kräfte, mittelst deren er die Präponderanz des in ihm gepflanzten geistlichen Wesens stärkt, nicht seine eigene Setzung sind.

Daß damit nichts schlechthin Neues, abrupt in das bisherige Menschenwesen Hineinfallendes gesetzt wird, ergibt sich daraus, daß schon vor der Bekehrung, in dem natürlichen Menschen, ein Analogon jener Duplizität nachweisbar ist. Die von den Alten hinreichend beobachtete Thatsache video meliora proboque, deteriora sequor gibt uns solch ein Analogon an die Hand. Denn diese in dem natürlichen Leben fortwährend sich wiederholende Thatsache erschöpft sich doch nicht darin, daß das eine und selbe Ich, die einheitliche Selbstbestimmung hin- und hergezogen wird von entgegengesetzten Strömungen, sondern es treten im Innern des Menschen zwei Gegner auf, die mit einander disputieren und kämpfen, in der Weise, daß die innewohnenden oder einwirkenden heterogenen Mächte sich Mittelpunkte in dem Menschen schaffen, von denen aus der Kampf geführt wird. Und auch hier verhält es sich so, daß diese Zentralstätten verschiedenartigen Wollens und Begehrens nicht gleichwertig sich gegenüber stehen, sondern immer nur eine von beiden das herrschende Prinzip darstellt und den eigentlichen Charakter des Menschen ausdrückt. Diese Analogie verbürgt die Möglichkeit des Eintritts jener neuen Selbstbestimmung,

wie sie dem Christen nach der Wiedergeburt und durch die Kraft derselben eignet, wo nun die Gegensätze der Strömungen und der Zentralstätten, in denen sich die entsprechenden Motive konzentrieren, in dem Maße stärker und heterogener sind, als das neue Leben aus Christus von dem alten Leben aus dem natürlichen Adam sich unterscheidet. Denn vorher, mochte immerhin ein Kampf zwischen Höherem und Niederem, Besserem und Schlimmerem stattfinden, blieb doch das Eine höchste Gut, welches allein durch Christus uns geoffenbart und zu teil wird, außer Sicht und die Kämpfe spielten sich auf einem Gebiete ab, wo auch im besseren Falle eine Reparation des Menschen, eine wirkliche und willentliche Wiedervereinigung des Gefallenen mit dem lebendigen Gott nicht eintreten konnte.

Man verwirrt sich die Fragen und erschwert sich das Verständnis, wenn man bei Erklärung der Sachlage von Inbetrachtnahme der Persönlichkeit ausgeht, statt von dem Wesen des Menschen, welches dazu angethan und veranlagt ist, sich zur Ichheit, zur Persönlichkeit zu entwickeln. Ebenso wie für das Verständnis Schwierigkeiten daraus erwachsen, wenn man in eschatologischer Beziehung die Frage alsbald darauf stellt, ob die Persönlichkeit des mit dem Tode von dieser Welt Abgeschiedenen ihm erhalten geblieben sei. Man denkt dabei unwillkürlich daran, daß der Abgeschiedene ohne weiteres inmitten des Todes sein irdisches Selbstbewußtsein mit allem, was es umfaßt, behalten habe und damit ein Leben fortsetze, welches in dieser Hinsicht dem irdischen entspreche. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß schon während dieses irdischen Lebens Momente genug vorkommen, wo das Bewußtsein schwindet und doch das Menschenwesen fortbesteht; und der Gedanke liegt nahe genug, daß auch im Tode das Ichbewußtsein des Sterbenden versinkt und dabei doch das eigentliche Menschenwesen erhalten bleibt, daß alsdann, ähnlich wie dort, nur in anderer, höherer Weise, im Sinne einer Verklärung, das Bewußtsein, diese zentrale Zusamenfassung des Wesens wieder in ihm auftaucht.

In dem Menschen vollendet sich das Aufstreben der gesamten lebenden Kreatur zur Bewußtheit, zur Ichsetzung; nur in gebundener Weise, in Form der Verschmelzung mit dem Objekt, voll-

zieht sich Analoges in dem Tier. Es kommt bei ihm nicht zu wirklicher Selbstbewußtheit, mit Konzentration des Ich in sich selbst, zu eigentlicher Selbstmächtigkeit, bei welcher die überkommene Natur — nicht bloß die den Menschen umgebende Außennatur — Gegenstand seiner Einwirkung und Gestaltung ist. So werden wir also das Menschenwesen den Thatsachen der Erfahrung entsprechend als ein solches anzusehen haben, welches dazu geschaffen und veranlagt ist, sich zu selbstbewußter Selbstbestimmung zusammenzufassen, eine zentrale Ichheit zu gewinnen, mit welcher der Besitz dieses Menschenwesens, seine Gaben und Kräfte, seine Erfahrungen und Erkenntnis umspannt und vereinigt werden, so daß nun von hier aus der Mensch seiner in seiner Totalität wissend und wollend selbstmächtig ist.

Sind wir mit dieser Beobachtung im Rechte, so werden wir annähernd zu begreifen im stande sein, wie es in dem Menschen zu einer doppelten Ichheit kommen kann, ohne doch der Einheit seines Wesens und seiner Persönlichkeit zu präjudizieren. Dieses Wesen ist nach Gottes Willen so geartet, daß es nicht umhin kann, in Form der Ichheit sich zu konzentrieren, sich einen persönlichen Schwerpunkt zu schaffen, in welchem es sich selbst hat und will. Das ist der Trieb der Personifikation, der diesem Wesen innewohnt und zunächst formaler Art ist, ebenso wie die Fähigkeiten des Wollens und Erkennens. Nun aber füllt sich diese Form mit Inhalt, das Wollen und Wissen wendet sich bestimmten Objekten zu, die Ichheit konzentriert in dem Begehren und Festhalten bestimmter Güter — jene Form ist nie ohne diesen Inhalt. Das Persönlichkeits-Schema bleibt sich immer gleich, ist nie ein mehrfaches, sondern allewege eins und dasselbe. Aber eben vermöge dieses Schemas und nicht im Widerspruch mit demselben, bilden sich je nach den Objekten, denen sich die Selbstbestimmung zuwendet, Knotenpunkte, Zentralpunkte, in denen das Ich sich festsetzt und von denen aus es über seine Habe disponiert. Hier findet Wandel und Wechsel statt, indem das eine Mal da, das andere Mal dort der Schwerpunkt des Menschen ruht, immer so, daß kein Äquilibrium dieser wechselnden Punkte vorhanden ist, sondern die Einheit der Persönlichkeit sich in dem Vorwiegen des einen vor dem andern kundgibt, ohne doch das Dasein eines

Gegengewichtes auszuschließen, welches die Tendenz in sich trägt zum Hauptgewicht sich auszugestalten. Ein Kampf zeigt sich insofern auch schon in dem natürlichen Menschen, dessen Tendenz doch überall, wie verschieden sonst immer seine Objekte seien, dem Irdischen, Kosmischen zugewendet ist.

Eben hierin liegt bei aller Analogie des natürlichen sittlichen Lebens mit dem christlichen die Differenz. Andeutungsweise, in schattenhafter Gestalt findet sich Duplizität, Gegenüberstellung heterogener Ichheit auch in dem natürlichen Menschen; die Güter, in denen sein persönliches Leben graviert, sind, wie mannigfach sie auch sein können, insofern einander ähnlich, als sie kreatürlich-endliche, außerhalb des lebendigen Gottes gelegene sind. Da kann der Gegensatz kein ebenso starker und ausgesprochener sein. Und die Regungen des Gewissens, mit denen das Ich recht wohl sich einigen und zusammenfassen kann, treten doch auch nicht rein und ungetrübt als Gottes Mahnungen an den Menschen heran, sondern mit einem durch seine Subjektivität, durch das Medium des Bewußtseins gebrochenen Strahle. Bei dem gewaltigen Gegensatz aber, der zwischen dem Reiche des Lichtes und dem Reiche der Finsternis besteht, ist es begreiflich, daß auch in der Persönlichkeitssetzung, insoweit sie in jenen widereinander streitenden Mächten sich fixiert und konzentriert, der Gegensatz, die Duplizität, welche den Menschen innerlich spaltet, ein entsprechend starker ist. Ein alter und ein neuer Mensch kämpfen mit einander; das natürliche Ich, welches zuvor da war, und das neue Ich, welches durch die Wiedergeburt sich hervorgebildet hat, stehen sich nicht gegenüber als etwas Vergangenes und etwas Gegenwärtiges, auch nicht als verschiedene Strebungen des einen und selben Ich, sondern sie charakterisieren sich als zwei durch das ganze Leben des Christen sich hindurchziehende Prinzipien, zwei persönliche Zentra, die doch von vornherein den bestimmten Charakter an sich tragen, einmal daß nur eines von beiden die Herrschaft in dem Menschen behaupten kann, und dann daß der Kampfesprozeß auf Vernichtung des einen von beiden angelegt ist. Letzteres eben vermöge dessen, daß das Schema der Personalität der Natur des Menschen schöpfungsmäßig eingeprägt ist und seinem Wesen nach auf Einheit, auf einheitliche Zusammenfassung hinzielt. Die Duplizität kann

sich auf die Länge nicht halten. Wie es aber geschieht, daß der Sieg dieses Mal auf die eine, jenes Mal auf die andere Seite sich wendet, wie es hierbei mit der Selbstbestimmung des doch in sich geteilten Menschen bewandt sei, das ist eine Frage für sich, von deren Beantwortung wir hier selbstverständlich Umgang nehmen. Sie führt tief hinein in die schwierigen Untersuchungen über die menschliche Freiheit, die hier dadurch noch mehr kompliziert werden, daß in unserm Falle die geistliche Freiheit durchweg auf empfangener Gabe beruht. Wenn der Christ diese Freiheit selbst als etwas ihm Geschenktes, durch Wiedergeburt und Neuschöpfung in ihm Gesetztes empfindet, so realisiert sich doch dieses Neue durchaus innerhalb des kreatorisch festgestellten und erhaltenen Menschenwesens: in das Schema desselben werden durch den heil. Geist, welcher aus der Fülle des urbildlichen, gottmenschlichen Erlösers schöpft, neue Linien hineingezeichnet, Lichtstrahlen und Lebensfunken hineingeworfen, mittelst deren im Zusammenhang mit dem vorhin besprochenen Triebe der Personifikation ein neues geistliches Ich inmitten des alten Menschen sich herausbildet.

Gesetz und Evangelium.

Nicht leicht ist eine Lehre in unsrer evangelischen Kirche stetiger festgehalten, theoretisch bearbeitet und praktisch angewendet worden als die Lehre von Gesetz und Evangelium. Sie hing so wesentlich zusammen mit Luthers Lebensführung, mit der Grundlehre der evangelischen Kirche von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, mit der Ausgestaltung des Bekenntnisses, welches im 5. Artikel der Konkordienformel das Ergebnis aus dem Lehrstreit mit Agrikola und den späteren desfallsigen Kontroversen zog, daß man sich eine Kontinuität der publica doctrina ohne dieses Lehrstück nicht wohl denken kann. In dem Katechismusunterricht führt das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Hauptstück immer aufs neue dahin, den Unterschied und den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium einzuschärfen; und wo irgend Buße gepredigt, die Notwendigkeit der Vergebung eingeschärft wird, da stellt man den Menschen vor den Spiegel des Gesetzes, damit er in diesem Lichte dem Troste des Evangeliums zugänglich werde.

Es ist für die Lage der Dinge in der Gegenwart charakteristisch, daß auch dieses Stück der evangelischen Paradosis als ungeeignet befunden und der rechten evangelischen Erkenntnis zuwider laufend bezeichnet wird, natürlich so, daß man dabei den eigentlichen, ursprünglichen Luther gegen den späteren, irregegangenen ausspielt. Daß der Mensch an sich in einem gesetzlichen Verhältnis zu Gott

stehe, mit der daraus folgenden Ordnung: thue das, so wirst du leben; und daß nun den Übertretern dieses Gesetzes die Gnade und das Evangelium von Gott bestimmt sei, wird geleugnet — wir haben das Evangelium und darum auch den Heilsweg, auf welchem der sündige Mensch zur Versöhnung mit Gott geführt werden soll, anders zu verstehen.

Um deswillen dürfte es wohl an der Zeit sein, die Aufmerksamkeit auf diesen gerade den praktischen Theologen, der Seelenführung jedes evangelischen Christen überaus naheliegenden Punkt hinzulenken. Dabei werden sich allerdings Lücken innerhalb der hergebrachten kirchlichen Lehre herausstellen, deren Existenz einen gewissen Anlaß zu Bedenken und Umgestaltungsversuchen bieten konnte; und auf der andern Seite wird sich ergeben, wie auf Grund einer in die Theologie hereingetragenen philosophischen Lehre der Gottesglaube, dessen Ausdruck die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium ist, zerstört wird.

Daß dem gebietenden Willen Gottes der verheißende, daß der Schuldverhaftung, welche die Rückwirkung des verletzten Gesetzes auf den Übertreter ist, der Schulderlaß gegenüberstehe, welcher nicht vom Gesetz seinen Ausgang nimmt, darüber ist meines Wissens bei unsern evangelischen Theologen, den Reformatoren voran, nie ein Zweifel gewesen; und ebenso darf man wohl dieses als zweifellose Schriftlehre, insbesondere desjenigen Apostels bezeichnen, dem vor andern unsre Kirche ihr Verständnis des Evangeliums verdankt. Aber die Frage, über welche man nicht zu allseitigem und übereinstimmendem Verständnis gelangte, war die, in welchem Verhältnis und in welcher Verbindung das eine mit dem andern stehe, und in welcher Weise sie bei der Redintegration des Menschen zusammenwirken.

Darin allerdings ging Luther den späteren Dogmatikern unserer Kirche maßgebend voran, daß er aufs entschiedenste beides festhielt, die Differenz und die Zusammengehörigkeit. Bei Gelegenheit der Auslegung von Gal. 3, 23 (ed. Erl. II, 105) bemerkt er, hier sehe man wiederum, daß Gesetz und Evangelium an sich weit von einander unterschieden und mehr als kontradiktorisch getrennt, ihrer Intention nach aufs engste verbunden seien. „Denn dies deutet Paulus an, wenn er sagt: unter dem Gesetz wurden

wir verwahret, zusammengeschlossen auf den künftig zu offenbarenden Glauben hin. Daher ist es nicht genug, daß wir unter dem Gesetz beschlossen sind, denn daraus würde nichts anderes folgen als Verzweiflung und Tod in den Sünden, sondern Paulus fügt hinzu, daß diese Beschlossenheit unter der Pädagogie des Gesetzes nicht in Ewigkeit fortdauern solle, sondern auf Christum hinziele, welcher des Gesetzes Ende ist. Von hier aus begreift sich's, daß Gesetz und Evangelium, welche an sich stracks widereinander sind wie Wasser und Feuer, Tod und Leben, doch wiederum so eng miteinander verbunden sind, daß nulla mathematica coniunctio dieser Verbindung gleicht. Sie sind aufs engste miteinander verbunden in demselben Herzen. Denn nichts ist mehr verbunden als Furcht und Zuversicht, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade. So eng sind sie verbunden, daß eins vom andern absorbiert wird." Nur eine Wiederholung und genauere Ausführung ist es, was nach dieser Seite Chemnitz in seinen Loci uns darbietet. Beides, sagt er (II, 228), ist in Betracht zu ziehen, sowohl die Verschiedenheit von Gesetz und Evangelium, als auch, daß sie so eng mit einander verbunden sind, daß (unter Berufung auf Luther) keine mathematische Verbindung ihr ähnlich ist. Ihre Zusammenstimmung (convenientia legis et evangelii) besteht vornehmlich darin, daß die Wohlthaten Christi, von denen das Evangelium predigt, nichts anderes sind als die Genugthuung für die Sünde und Strafe, welche wir dem Gesetze schuldig waren, und die Gerechtigkeit vor dem Gesetz auf Grund des vollkommensten Gehorsams, und daß diese zwei Stücke, welche das Gesetz erfordert, den Gläubigen gegeben und angerechnet werden in Christo zur Gerechtigkeit.

Hierin lag also beschlossen, daß innerhalb der Christenheit und zum Zwecke der Bekehrung die Predigt vom Gesetz und vom Evangelium immer verbunden sein müßten, weil die des ersteren für sich, was sie sonst auch zu wirken vermöchte, doch keinenfalls den Erfolg geistlicher Erneuerung haben könnte, und die des anderen allein ganz unausführbar wäre, wenn anders die in Christo geschehene Erfüllung des strafend fordernden Gesetzes der Inhalt des Evangeliums ist.

Man kann nicht sagen, daß die später in unsrer Kirche und

Theologie übliche Lehre im Widerspruch mit dieser anfänglichen Erkenntnis gestanden hätte; aber ebenso wenig läßt sich behaupten, daß überall der rechte Ausdruck für die Sache und insbesondre eine prinzipielle Begründung des zwischen Gesetz und Evangelium angenommenen Verhältnisses begegnete. Es zeigt sich hierbei, was man auch sonst in der altevangelischen Theologie wahrnehmen kann, wie das Hauptinteresse derselben ein praktisches, innerhalb der Schranken des Bekenntnisses gelegenes war, wogegen das Bedürfnis, die Dinge bis in ihre letzten Gründe zu verfolgen, zurücktrat.

Es war bekanntlich eine Frucht der sächsischen Kirchenvisitation, daß man angesichts der wahrgenommenen Zuchtlosigkeit darauf drang, die Lehre von der Buße, ohne welche man Vergebung der Sünden nicht empfange, stärker zu betonen. „Wiewohl etliche," so heißt es in dem aus Melanchthons Feder geflossenen Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren (Erl. Ausg. 23, 12), „vom Glauben, dadurch wir gerecht werden sollen, predigen, so werde doch nicht genugsam angezeigt, wie man zu dem Glauben kommen solle, ohne welches Stück doch niemand verstehen mag, was Glauben ist oder heißet. Denn Christus spricht Lucä am letzten Kapitel, daß man predigen soll in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden. Aber viel itzund sagen allein von Vergebung der Sünde und sagen nichts oder wenig von Vergebung der Sünde, so doch ohne Buße keine Vergebung der Sünde ist; es kann auch Vergebung der Sünden nicht verstanden werden ohne Buße. Und so man die Vergebung der Sünden predigt ohne Buße, folget, daß die Leute wähnen, sie haben schon Vergebung der Sünden erlanget, und werden dadurch sicher und furchtlos. Welchs denn größer Irrtum und Sünde ist, denn alle Irrtum vor dieser Zeit gewesen sind; und fürwahr zu besorgen ist, wie Christus spricht (Matth. 12, 45), daß das Letzte ärger werde als das erste."

Eine Unbestimmtheit könnte nur insofern in jenen Worten gefunden werden, als der Ausdruck Buße ein mehrdeutiger ist. Denn anderwärts (Apologie XII, 1) sagt Melanchthon bekanntlich, die Buße habe zwei Stücke, contritionem et fidem, „das ist, zur Buße gehören diese zwei, ein reuig zerschlagen Herz und der

Glaube, daß ich glaube, daß ich Vergebung der Sünde durch Christum erlange".

Indessen sieht man aus den späteren Worten Melanchthons, daß er in diesem Falle die Buße lediglich im Sinne von contritio auffaßt. „Also haben wir sie (die Pfarrherren) vermahnet, daß sie fleißig und oft die Leute zur Buße vermahnen, Reu und Leid über die Sünde zu haben und zu erschrecken vor Gottes Gerichte... denn wiewohl etliche achten, man soll nichts lehren für (vor) dem Glauben, sondern die Buße aus und nach dem Glauben folgend lehren, auf daß die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe diese vorige Lehre; so ist aber doch anzusehen, weil die Buße und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören (denn man muß ja zuvor glauben, daß Gott sei, der da dräue, gebiete und schrecke), so sei es für den gemeinen groben Mann dienlich, daß man solche Stücke des Glaubens (des gemeinen Glaubens) lasse bleiben unter dem Namen Buße, Gebot, Gesetz, Furcht u. s. w., auf daß sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel iustificantem fidem, das ist, der da gerecht macht und Sünde vertilget, nennen; welche der Glaube von dem Gebot und Buße nicht thut und doch der gemeine Mann über dem Wort 'Glauben' irre wird und Fragen aufbringt ohne Nutz."

Man kann Melanchthons Eigenart in den Worten deutlich wiedererkennen. Er läßt sich leicht durch die Verhältnisse bestimmen, in der Lehrdarstellung zu wechseln, wenn er hoffen darf Irrungen dadurch abzuschneiden; er flieht eher die scharfe Formulierung als daß er sie sucht. Die Frage konnte ja von vornherein nicht die sein, inwieweit ein Glaube im allgemeinen Sinne der Predigt des Gesetzes voranzugehen habe — denn dieser Glaube ist an sich nicht geeignet, heilsame Reue und Buße zu wirken; auch um den rechtfertigenden Glauben konnte sich's in erster Linie nicht wohl handeln, sondern darum, ob man allein mit der Predigt des Gesetzes zur Hervorbringung der Buße vorzugehen, oder ob man mit dieser Predigt des Gesetzes sofort den Hinweis auf Christum, den Erfüller des Gesetzes, zu verbinden habe. Denn erst mit dieser evangelischen Predigt vollzieht sich jene Geisteswirkung, welche die heilsame göttliche Traurigkeit ermöglicht und den Sünder in den Stand setzt, im Glauben den Versöhner zu umfassen.

Das eine blieb dabei jedenfalls feststehen, was Luther von jeher gelehrt, was auch Melanchthon vertrat und was Agricola in Abrede zu stellen nicht gemeint war, daß fides nicht sein könne ohne contritio; aber es frug sich, inwiefern Glaube schon vorhanden sein müsse, damit die rechte Zerknirschung eintrete. Agricola berief sich unter anderm darauf, daß der Auferstandene seinen Jüngern befohlen (Luk. 24, 47), Buße und Vergebung der Sünden in seinem Namen zu predigen, nicht im Namen Mose's oder eines erzürnten Richters (C. R. I, 910). Ich wüßte dagegen zunächst nichts einzuwenden; aber die späteren Schriften Agricolas beweisen, wie er keineswegs den richtigen Sinn der Worte erfaßt hatte. Und nachteilig für das korrekte Verständnis war offenbar dieses, daß man ohne weiteres *μετάνοια* gleichsetzte der contritio, die man von der fides unterschied, während solche Sinnesumkehr zweifellos die Reue und die Hinkehr zu Christo, mithin den Glauben in sich schließt.

Wenn es richtig ist, worauf Agricola Gewicht legte, daß, wie auch Luther vordem gelehrt, die rechte Buße von der Liebe zur Gerechtigkeit anhebe, so ist doch damit die Frage über die Mitwirkung des Glaubens noch keineswegs entschieden, und die Antwort Melanchthons, es lasse sich die Liebe zur Gerechtigkeit und die Furcht vor Strafen nicht wohl scheiden (C. R. I, 916), war jedenfalls unbestimmt. Und vollends war es eine Abbiegung von der gestellten Frage, wenn man die Frage von der fides auf eine fides minarum hinausspielte; denn es kann fides minarum vorhanden sein ohne jenen Glauben, welcher Liebe zur Gerechtigkeit bewirkt und auf welchen die Bußpredigt im Namen Jesu es abgesehen hat. Immerhin war es ein Schritt aus dieser Unklarheit heraus, obgleich noch keineswegs eine Lösung der Frage, wenn Luther entschied, der Name des Glaubens sei der fides zu reservieren, welche rechtfertige und das erschrockene Gewissen tröste, hingegen die fides generalis werde unter dem Namen der Buße (poenitentia) mit Recht befaßt (ib.). Es war ein Gewinn, daß dem Gemenge eines verschiedenen Glaubensbegriffs damit ein Ende gemacht wurde; aber es blieb nun doch verborgen, ob und inwiefern amor iustitiae sich mit jener fides generalis („denn man muß ja zuvor glauben, daß Gott sei, der da dräue, gebiete und

schrecke" (Melanchthon im Unterr. der Visit., Erl. A. 23, 13) verbinde und daraus abgeleitet werden könne. Auch war dieses keine Erläuterung dessen, daß doch „in Jesu Namen Buße und Vergebung der Sünde gepredigt werden solle", und wie man aus dem weiteren Referat Melanchthons sieht, wollte dem Agricola eben dies nicht einleuchten, daß der Dekalog zu predigen sei; von diesem Gesetz seien wir befreit; wenn Jesus dergleichen gesagt, so habe er mit den Juden verhandelt, wir hätten es mit den Geboten zu thun, welche bei Paulus sich finden (C. R. I, 916).

Offenbar war diese Entgegensetzung des Dekaloges gegen die bei Paulus begegnenden Gebote insofern eine schwere Verirrung, als sie den Zusammenhang zwischen A. und Ntlicher Heilsökonomie zu zerreißen drohte. Denn wenn Luther wohl gelegentlich gesagt hatte, Mose gehe uns Christen nichts an, so meinte er das im Sinne einer Unterwerfung unter das Gesetz, welche dem Wesen des neuen Bundes widerstreitet. Aber in einem bekannten Briefe an Justus Jonas von Koburg aus (20. Juni 1830, de W. IV. 46) sagt er: „ich bin hier ein neuer Schüler des Dekalogs geworden und lerne ihn wieder zum Knaben werdend Wort für Wort; ich sehe, daß seiner Weisheit keine Zahl ist, und habe angefangen zu urteilen, der Dekalog sei die Dialektik des Evangeliums und das Evangelium die Rhetorik des Dekalogs und es habe zwar Christus den ganzen Mose in sich (omnia Mosi), Mose aber nicht den ganzen Christus (omnia Christi)".

Agricola, der in seiner Auffassung der Dinge sich nicht konstant blieb, hat zwar den verkehrten Gedanken, das Evangelium sei eine Offenbarung vom Himmel und darum kein Gesetz oder Gesetzbuch (vgl. Theol. der C. F. II, 255), nicht fortgeführt, aber das korrekte Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium hat er trotz der zweifellosen Wahrheitsmomente, die seine Lehre enthält, nicht gefunden. Und wir werden ihm das nicht zu hoch anrechnen, da womöglich noch größere Verirrungen, wie wir später sehen werden, bis in die Gegenwart hinein sich fortsetzen.

In seinem Bekenntnis vom Jahre 1541 berichtet er, seine Meinung sei gewesen, daß der Glaube sei der Anfang der Buße, durch welchen Glauben wir erkennen Gottes Gnade und Barmherzigkeit, die er allen Heiligen in Christo geschenkt hat. Um

dieser erkannten und empfangenen Wohlthat willen heben dann die Herzen an Gott zu lieben, zu fürchten und von Gott abzustehen und die Sünde zu fliehen, also daß die Buße wachse ex amore iustitiae, non ex timore poenae, nicht aus Schrecken vor der Strafe, sondern aus Liebe zum Guten, wie der Vers lautet: oderunt peccare boni virtutis amore, oderunt peccare mali formidine poenae (vgl. Förstemann, neues Urkundenbuch zur Gesch. der evang. KReform. S. 349). Die Verirrung, welche darin gelegen, war nicht bloß diese, daß hierbei der unlösbare Zusammenhang zwischen Gottes Gnade und Gottes Gesetz nicht zum Ausdruck kam, sondern vor allem, daß von einer Erkenntnis und einem Empfang der Gnade die Rede ist, ohne daß der Bedürftigkeit derselben Erwähnung geschieht. Kein Mensch streckt sich nach der Gnade Gottes aus, der nicht als gnadenbedürftig, als schuldbeladener Sünder sich erkennt, und es ist eine große Verkehrtheit, hier die Liebe Gottes auf Grund der empfangenen Wohlthat vorzuschieben.

Niemand wird es mißbilligen dürfen, daß Agricola von einer Buße durch die isolierte Predigt des Gesetzes, den Dekalog, nichts wissen wollte, denn solche Buße wäre, wie immer sonst beschaffen, doch keine heilsame Buße; aber die Thorheit, die er beging, war diese, daß er nicht begriff, wie in der Gnadenpredigt eben die Gesetzespredigt mit enthalten sei. Und zwar nicht etwa die Gesetzespredigt als eine andere als jene wie sie sonst in der Offenbarung des Gesetzes begründet ist, sondern die Predigt des Gesetzes schlechthin als der Forderung Gottes an dem Menschen schlechthin, der Forderung: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Nicht minder sollte es für jeden der evangelischen Grundanschauung Kundigen feststehen, daß von einer „Liebe zum Guten“ erst die Rede sein kann, nachdem das zuvor gottesflüchtige Herz durch den Glauben an die Versöhnung in die Gemeinschaft Gottes, des höchsten Gutes, eingetreten ist — niemals kann diese Liebe zum Guten dem Glauben vorangehen. Wobei es vielleicht, um vulgäre Mißverständnisse abzuwehren, nützlich sein dürfte zu bemerken, daß damit keineswegs notwendig eine zeitliche Folge, sondern zunächst nur eine sachliche Bedingtheit ausgedrückt wird.

Mit jener schlechten Isolierung hing nun der weitere Satz Agricolas zusammen: was den Geist nicht verleiht und den

Menschen nicht rechtfertigt, das ist nicht zu lehren, weder für den Anfang, noch für die Mitte, noch für das Ende der Justifikation (vgl. Th. d. E. F. II, 317), ein Beispiel schlechter Sophistik, da hier immer wieder von der falschen Voraussetzung ausgegangen ward, es solle das Gesetz abgesondert von dem Evangelium gepredigt werden und könne von einer Einwirkung des Evangeliums auf den Menschen zwecks der Rechtfertigung die Rede sein ohne Einwirkung des Gesetzes. Dem gegenüber war es ja nun freilich ein Irrtum Luthers, wenn er (Disp. contr. Antin. II, 37) einwandte, auch dies sei falsch, daß das Gesetz ohne den heiligen Geist die Sünde strafe, denn das Gesetz sei geschrieben mit dem Finger Gottes. Die Herkunft des Gesetzes von Gott und seine darauf begründete Auktorität involviert keine Geistesvermittelung, da es immer fordernden Charakter an sich trägt. Aber mit voller Klarheit erkannte Luther — und das war doch die Hauptsache — daß Sünde und Gesetz, Sündenerkenntnis und Gesetzeserkenntnis Korrelata sind, und Sündenvergebung Befriedigung des Gesetzes involviert. Wo nicht Gesetz, da keine Sünde; gibt es keine Sünde, so ist Christus nichts. „Denn warum stirbt er, so kein Gesetz noch Sünde da ist, dafür er sterben müsse" (Erl. A. 32, 5). Man erkenne daraus, daß der Teufel durch diese Geisterei nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller des Gesetzes (ib.). Daher denn Luther auf das entschiedenste gegen die nur zeitliche Dauer und Giltigkeit des Gesetzes sich erklärte. Das Gesetz, wie es vor Christus gewesen ist, indem es uns schuldigte, unter Christus aber durch Vergebung der Sünde befriedigt worden ist, und danach durch den h. Geist erfüllt werden soll, so wird es nach Christus als erfülltes bleiben, nachdem die neue Kreatur hergestellt ist und damit seiner Forderung Genüge geschehen ist. Um deswillen wird das Gesetz niemals in Ewigkeit aufgehoben, sondern es bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt. Jene Satansschüler aber scheinen zu denken, das Gesetz sei zeitlich und habe unter Christus aufgehört, wie etwa die Beschneidung (Disp. contr. Antin. II, opp. lat. ed. Jen. 1, 520 a). Gerade auch der hier gelegentlich ausgesprochene Satz, daß das Gesetz in den Verdammten zur Erfüllung kommen muß, ist von hoher Bedeutung.

Man sieht nun, wie gerade dieser Punkt das eigentliche Zentrum des evangelischen Glaubens berührt, ja daß dieser Glaube bis in seinen Grund hinein alteriert, ja zerstört werden muß, wenn jene Aufeinanderbeziehung von Gesetz und Evangelium beseitigt wird. Es dürfte daher dieser Punkt auch als eine Probe dafür angesehen werden, ob man auf seiten derer, welche neuerdings die Grundgedanken der Reformation wieder aufgefunden und festgestellt zu haben sich berühmen, in dem von den Reformatoren eingeschlagenen Geleise geblieben ist.

Aber ehe wir daran gehen, diese für die Gegenwart wichtige Frage ins Auge zu fassen, wollen wir die Schwierigkeiten uns vergegenwärtigen, die mit jener Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium gegeben sind und bereits bei Abfassung des Bekenntnisses (de lege et evangelio, art. V der C. F.) sich geltend machten. Es wird damit eine Art Duplizität in Gott angenommen, die bis in ihre letzten Konsequenzen fortzuführen man Bedenken trägt und die auch abgesehen davon Anstoß bereitet.

Der Gedanke Melanchthons, man müsse zwischen Evangelium im weiteren und im engeren Sinne unterscheiden und in ersterem Sinne könne man das Evangelium eine Predigt der Buße nennen, oder aber, durch das Gesetz würden zwar die übrigen Sünden dem Menschen angezeigt, die schwerste Sünde aber, die des Unglaubens, durch das Evangelium, stimmte doch mit dem vorher entwickelten Verhältnis von Gesetz und Evangelium nicht überein, in welchem nicht eine Gleichstellung, sondern eine Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium angenommen wird: Alles was Sünde anzeigt, hatte Luther in seinen Disputationen gegen Agricola gesagt, übt das Geschäft des Gesetzes: lex et ostensio peccati sunt termini convertibiles.

Statt nun jene Aussage Melanchthons zu revidieren und womöglich auf die ursprüngliche Formel zurückzuführen, steiften sich die Schüler und Anhänger Melanchthons gerade recht auf die von ihm beliebte Vermischung. „Was keine Buße lehrt, sagte man, das lehrt auch keine Vergebung. Denn wo keine Buße ist oder gepredigt wird, da ist auch und kann keine Vergebung der Sünden gelehret, noch gepredigt werden. Euer Evangelium aber, eurem Bekenntnis nach, lehrt keine Buße. Derhalben lehrt es

auch keine Vergebung der Sünden, eigentlich und klar genug zu reden". „Dem Menschen allen Ruhm vor Gott ausschließen, nehmen und abstricken, oder wie Paulus Röm. 2 sagt, alles unter die Sünde beschließen, ist die allerstärkste und kräftigste Bußpredigt. Solchen Ruhm exkludiert und nimmt den Menschen und strickt ihnen gänzlich ab nicht der Werke Gesetz, sondern des Glaubens Gesetz, d. i. die Predigt des Evangelii. Derhalben so folget unwidersprechlich, daß auch des Glaubens Gesetz oder das Evangelium, wie wir reden, auf die allerkräftigste und gewaltigste Weise die Buße lehre" (Endl. Bericht, Wittenb. 1571, 184 ff.).

Es war, wenn nicht pure Verranntheit und Hartnäckigkeit, so jedenfalls große Gedankenlosigkeit, wovon diese Worte zeugen. Wenn das Evangelium in solcher Weise die Sünde straft und die Buße lehrt, so kommt das ja daher, daß es von der Befriedigung sagt, welche dem Gesetz durch Gottes Gnade und Christi Erlösungsthat geworden. Ebendies war die Meinung Luthers gewesen, daß, weil bloß mit dem Blute des eingeborenen Sohnes Gottes die Schuldschrift der Menschen durchstrichen werden konnte, darum aus dem Evangelium ihre Verdammlichkeit vor dem Tribunal des Gesetzes sich kundgebe. Aber doch nicht indem das Evangelium selbst und unmittelbar dies verkündige, sondern weil es als Gnadenpredigt das Todesurteil voraussetze, welches von dem gesetzlichen Forum über den Sünder ergeht.

Dem gegenüber zog sich das Bekenntnis der Kirche zunächst auf den Satz Luthers zurück, es sei alles Gesetzespredigt, was von unseren Sünden und Gottes Zorn predige, es geschehe wie oder wann es wolle (S. D. 635, 12): damit war die Konfusion, in welche man auf seiten der Philippisten hineingeraten war, beseitigt. Aber freilich die positive und endgiltige Lösung der Frage war damit noch nicht gegeben, und ein Beweis dafür war eine weiter zurückgebliebene Schwierigkeit, mit welcher fertig zu werden einige Mühe kostete. Die Schwierigkeit ist diese, daß die rügende und strafende Funktion des Gesetzes doch nur die Kehrseite ist seiner fordernden und gebietenden; die erstere kann der Natur der Sache nach nicht weiter reichen als die letztere. Wenn demnach alles was Sünde straft, dem Gesetze anheimfällt und die Haupt- und Grundsünde der Unglaube gegenüber dem Evangelium ist,

die Ablehnung der Versöhnungsthat Christi, so erscheint das Gesetz als den Glauben gebietendes und der Glaube als Gesetzes Werk. Die Gefahr, welche wir dort vermieden haben, daß dem Evangelium zugeschrieben werde was des Gesetzes ist, kehrt hier auf der andern Seite wieder: unter das Gesetz muß subsumiert werden was des Evangeliums ist. Es gewinnt damit den Anschein, als ob jene Scheidung von Gesetz und Evangelium, welche den Ausgangspunkt unsrer Untersuchung bildete, sich doch nicht durchführen lasse und man genötigt sei, zuletzt auf eine höhere Einheit beider zurückzugehen.

In der That ist ja auch neuerdings das Verlangen danach ausgesprochen worden, daß man von der „stücklichen" Methode, wie sie die hergebrachte kirchliche Auffassung von Gesetz und Evangelium charakterisiere, zu einer mehr praktischen sich wende, wozu Agricola den Anfang gemacht habe (C. J. Nitzsch, über Gesetz und Evangelium S. 83). Und anderseits hat man an Zwingli gerühmt (cf. Schenkel, das Wesen des Protest. I, 173 ff.), ihm sei es vorbehalten gewesen, das Gesetz in seiner völligen Wesensgleichheit mit dem Evangelium zu erkennen. Wirklich äußert sich Zwingli (WW. I, 362), nachdem er zuvor, hierin übereinstimmend mit dem in der lutherischen Theologie üblichen Ausdruck, das Gesetz als den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes bezeichnet hat, der nichts anderes wolle als Gerechtes und Gutes, das Kundthun desselben, welches wir Gesetz nennen, „sei an ihm selbst nichts anders denn ein Evangelium, das ist, eine gute gewisse Botschaft von Gott, damit er uns berichtet seines Willens. Wie könnte das den Frommen nicht freuen, wenn ihm Gott seinen Willen offenbart? Also lehrt uns das Gesetz, was Gott gefalle. Gefällt uns das Gesetz, so ist der Geist Gottes in uns, oder aber es möchte uns nicht gefallen, dann ist in uns nichts Gutes: Röm. 7. 18." Freilich liegt die Zurückführung auf eine höhere Einheit hier noch nicht klar vor; denn es fragt sich ja eben, wie der Geist Gottes, vermöge dessen das Gesetz uns gefällt, zu uns und in uns hinein kommt. Weiter führt uns daher, was wir bei Zwingli an einer andern Stelle lesen, wo auf die allgemeine Liebe Gottes zu allen Kreaturen zurückgeführt wird, daß er in uns wirkt: wenn er sie nicht liebte, so würde er sie nicht schaffen,

8*

sie nicht erhalten, nicht in ihnen leben und wirken (WW. IV, 104). In der That wird, je mehr man Ernst macht mit jenem absoluten Gottesbegriff, welcher der reformierten Doktrin zu Grunde liegt und den insbesondere Zwingli in ausgeprägter Form entwickelt hat, man um so mehr genötigt sein, das Gegenüber von Gesetz und Evangelium zu beseitigen und in eine höhere Einheit aufzuheben. Etwa so: alles ist von vornherein von Gott vermöge seines absoluten Willens geordnet, die Erlösung gleich wie die Schöpfung und in gewissem Sinne auch der dazwischen liegende Sündenfall. Neuerdings werden die meisten geneigt sein, nach dieser Methode zu verfahren, wenngleich die dazu notwendig gehörige Unvermeidlichkeit der Sünde nicht allenthalben Beifall finden dürfte.

Unser kirchliches Bekenntnis ist auf diesen letzten Ausläufer der Frage nicht näher eingegangen, und meines Wissens hat auch die ältere evangelische Theologie sich nicht weiter damit abgegeben. Man begnügte sich mit der aus der Schrift entnommenen, im evangelischen Bewußtsein lebendigen Thatsache, daß der Forderung des Gesetzes in Christo Genüge geschehen und daß die Verkündigung dessen eben das Evangelium sei. Man vermied es, die Konsequenzen für den Gottesbegriff zu ziehen, der ja überhaupt nicht Gegenstand der dogmatischen Bearbeitung war.

Seitens des Bekenntnisses beschränkte man sich, zum Erweis dafür, daß das Gesetz auch den Unglauben strafe, auf Konstatierung der zweifellosen Thatsache, daß der Unglaube eine Wurzel und Brunnquell aller sträflichen Sünden ist (S. D. V, 17), und fügte dazu den anderen Satz, daß der Unglaube gegenüber dem göttlichen Worte überhaupt vom Gesetz gestraft werde, daher denn auch der besondere Unglaube Christo gegenüber der Strafe des Gesetzes unterfalle (ib. 19). Die Richtigkeit der letzteren Antwort ist insofern fraglich, als hiermit der spezifische Glaube an den Erlöser als vom Gesetz geboten erscheint und damit in Gefahr kommt, in die Gesetzeswerke eingereiht zu werden.

Hatte nach dieser Seite das Bekenntnis die dort vorhandene Unklarheit nicht völlig beseitigt, so war es dagegen ein sehr richtiger, zum Ziele führender Ausdruck, daß Christus das Gesetz in seine Hände genommen und dadurch ihm eine Wirkung sichere,

welche Mose ihm niemals verschaffen könne (ib. § 10). Durch den Geist Christi, welcher in solcher Weise mit dem Gesetz sich verbindet, die Tiefen des Gesetzes erschließt und die Herzen der Menschen bewegt, wird eine Sündenerkenntnis bewirkt, wie sie niemals das Resultat bloßer Gesetzespredigt sein kann. Von hier aus betrachtet, war auch der Ausdruck nicht uneben, welcher sich an die Stelle Jes. 28, 21 anknüpfte, daß, wenn der Geist Christi nicht bloß tröste, sondern auch durch das Amt des Gesetzes die Welt strafe um die Sünde, er „ein fremd Amt“ verrichte, bis er komme „zu seinem eignen Werk“, das ist trösten und von der Gnade predigen (§ 11). Dieser Rückgang auf Christus, der das Gesetz in seine Hände genommen, war um so richtiger, als doch alle Heilspredigt der Natur der Sache nach nichts anderes zu ihrem Inhalte haben kann als den Heilsmittler und was von ihm aus uns zufließt. Nur insoweit dem Gesetz seine Stelle innerhalb der Heilsökonomie zukommt, wird es daher auch seine Stelle in der Heilspredigt einnehmen können.

Von hier aus betrachtet ist es nun vollkommen begründet, was Luther behauptete, daß eine wahre Buße (vera poenitentia) nicht sei außer die von der Liebe zur Gerechtigkeit und Gottes anhebe; und daß die Gebote Gottes süß werden, wenn wir sie nicht bloß in den Büchern, sondern in den Wunden unseres süßesten Heilandes lesen und verstehen (Br. an Staupitz vom 30. Mai 1518, de W. I, 116). So hat Luther nicht bloß in seiner früheren, sondern auch in seiner späteren, reifesten Zeit geurteilt. „Christus lehret hie, sagt er in seiner Schrift von den Schlüsseln 1530 (Erl. A. 31, 183 ff.), daß man einem sündigen Gewissen auch den Trost des andern Schlüssels solle fürhalten und nicht allein die Furcht des einen Schlüssels, damit die Buße auch aus Lust und Liebe werde angefangen. Denn ohne Lust und Liebe zur Gerechtigkeit, allein aus Furcht der Pein büßen, wie sie lehreten, das ist Gott heimlich feind werden, lästern, Sünde größern und nichts denn Judas' Buße. Wer kann aber mit Lust und Liebe büßen, wo er nicht gewissen Trost und Verheißung für sich hat der Gnaden, nicht aus eigen Gedanken geschöpft (denn das hält nicht und gilt nicht), sondern durch ein gewiß Wort Gottes dargeboten und fürgestellet. Derselbige Trost mischet und lindert denn das

Schrecken des Bindeschlüssels, also daß unser Herz ertragen und bleiben kann. Das ist dann eine rechtschaffene Buße, die Gott nicht flucht und heimlich feind ist, sondern liebet und lobet und fleußt daher aus einer lüstigen Furcht und fröhlichem Zittern (Ps. 2, 11). Die gefället denn Gott und macht auch beständig, macht einen andern neuen Menschen und gibt rechten Haß wider die Sünde, welches nimmermehr thut das Sündebedenken und Höllefurcht und die päpstliche Buße."

Man sieht, der Gedanke lag dabei Luther gänzlich fern, welchen Agricola thörichterweise eingeschärft hatte, daß die Buße gar nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium solle gepredigt werden. Und Melanchthon hatte an seinem Teile auch recht, wenn er an Agricola unter dem 6. oder 7. November 1527 (C. R. I, 905) schrieb: „Du sagst, jene Bewegungen müssen aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen. Niemand leugnet das. Aber du weißt, daß der christliche Sinn spät dahin gelangt, einzusehen, was es heiße, Gott um sein selbst willen fürchten oder aus Liebe zur Gerechtigkeit zu Gott sich wenden." Und jedenfalls war auch dies begründet, worauf Melanchthon anderwärts (unter dem 20. Dez. 1527, C. R. I, 916) aufmerksam machte, daß es nicht leicht sei, hier zu unterscheiden. Gerade wenn die Wirksamkeit des h. Geistes vermittelst des Evangeliums zugleich mit der Forderung des Gesetzes in dem Menschen zur Geltung gekommen ist, werden die Motive der Reue vielfach sich mischen und leise Übergänge von dem einen zum andern stattfinden.

In der Zeitschrift „für Theologie und Kirche" (I, 28 ff.) hat W. Herrmann sich über „die Buße des evangelischen Christen" geäußert und in gewohnter Weise den echten Sinn der reformatorischen Lehre aus den mancherlei Irrungen und Verdüsterungen namentlich der späteren Zeit herauszufinden gewußt. Luther hat mit dem römischen Bußsakrament aufgeräumt, insoweit es sich dabei um confessio oris und satisfactio operis handelte, aber mit der contritio cordis sich auseinanderzusetzen, in welcher doch „etwas wie Sinnesänderung" gefordert war, wurde ihm schwerer (31). Das Wesen der evangelischen Buße, wie Luther sie anfänglich meinte, war dies, daß sie aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehe, wogegen die contritio im hergebrachten Sinne Heuch-

ler und ärgere Sünder mache, weil bei ihr der Mensch nur durch die Furcht vor der Drohung des Gesetzes und durch den Schmerz über den Schaden, den er sich zugezogen habe, erschüttert werde (38). Infolge des Mißbrauchs, welchen das gemeine Volk mit dieser evangelischen Lehre getrieben, sei man nach der sächsischen Kirchenvisitation von 1527 — dies hat Herrmann von Ritschl gelernt — auf die contritio im früheren Sinne zurückgeworfen worden und habe die Predigt des Gesetzes als Vorbedingung für den Empfang der Gnade bezeichnet.

Wir haben oben die Unsicherheiten kennen gelernt, welche in diesem Stücke zurückblieben und die in gewissem Maße auch noch in dem letzten Bekenntnis der Kirche sich geltend machten. Aber niemals haben diese Unsicherheiten darin bestanden, daß man die Gesetzespredigt von der Verkündigung des Evangeliums hätte ausschließen und ersterer nicht ihre Stelle bei dem Bekehrungswerk zuschreiben mögen. Die Schwankungen und Unbestimmtheiten bezogen sich nur darauf, wie sich Gesetz und Evangelium miteinander verbänden. Es ist wahr, daß die rechte, tiefe, heilsame Reue erst von da an in einem Menschen Raum gewinnt, wo er einen Eindruck von der Liebe empfängt, welche er mit seiner Sünde verletzt hat. Es ist auch wahr, daß der Sündenschmerz völlig erst in dem Menschen geweckt und von unlauteren Bestandteilen gereinigt wird, wenn die Gnade Gottes dem Sünder ins Herz scheint und die Zufluchtsstätte ihn erkennen läßt, die diese Gnade ihm bereitet hat. Aber damit ist nur gesagt, daß diese Erfahrung der Liebe dem Gesetz seine Wirkung erst recht, nämlich in heilsamer Weise, ermöglicht, keineswegs, daß es daran nicht beteiligt sei.

Vollends aber ist es ein totale Verkehrung evangelischer Wahrheit, wenn an Stelle der durch Christum vermittelten Gottesgnade, an Stelle der supernaturalen, entgegenkommenden und mitteilenden Wirkung des h. Geistes allgemeine Ausdrücke von Vorgängen gesetzt werden, bei denen das spezifisch Christliche zurücktritt oder gar nicht mehr erkennbar ist. Es ist Luther nie in den Sinn gekommen, den Eindruck des Guten, der Liebe, den er zwecks einer heilsamen Reue fordert, zu generalisieren und zu naturalisieren. Herrmann weist auf jene Äußerung Luthers in seiner

Schrift de poenitentia hin (vom J. 1517, opp. lat. ad ref. hist., ed. Erl. I, 333), wo er ausführt, daß Beispiele auf den fleischlichen Menschen einen größeren Eindruck machen als Worte der Lehre. Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Ideo virginitatem in virginibus et innocentibus pueris intuere, usque dum gemas a facie pulchritudinis eius, sic castitatem, caritatem, patientiam, reliquasque omnes. „Die Hauptfrage, bemerkt Herrmann, mit Beziehung darauf, ist also, wie eine solche Liebe zur Gerechtigkeit in der von Sünde befangenen Seele geboren werden könne. Darauf hat Luther geantwortet, es geschehe dies, wenn der Sünder den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfängt. In dieser Antwort steckt die bahnbrechende Erkenntnis." (a. a. O. S. 5.)

Daß Luther an seinem Teile nicht daran gedacht hat, eine „lebendige Macht des Guten" als wirksam anzuerkennen, welche nicht irgendwie von Christo ausgeht, das sollte man nicht erst zu beweisen brauchen. Indessen an derselben Stelle, wo er auf die Menschen hinweist, an denen man die uns fehlenden Tugenden wahrnehmen könne, fügt er hinzu, quorum omnium speculum primum est Christus, deinde sancti in coelo. Und in Beziehung darauf, gewissermaßen als niedere Analogie, fügt er hinzu: verum rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et huius saeculi. Und wie wenig Luther daran dachte, die supernaturale Einwirkung zur Herstellung der Buße auszuschließen, ergibt sich aus dem Folgenden, wo er dem, welcher sich als verdammlich erkennt, die Weisung gibt, ohne Heuchelei zum Vater im Himmel so zu beten: „Siehe, lieber Gott, du befiehlst mir Buße zu thun, aber ich bin so elend, daß ich es weder will noch kann; darum niedergestreckt zu deinen Füßen bitte ich um Barmherzigkeit und Gnade: mache du bußfertig den, welchem du Buße befiehlst"; mit Berufung auf das bekannte Wort Augustins: Domine, da quod iubes, et iube quod vis (366).

Im übrigen erinnere ich an Luthers Worte im Eingang der Schrift wider die Antinomer (1539, Erl. A. 32, 6 ff.) wo Luther sich selbst über seine frühere und seine gegenwärtige Lehre ausspricht: „Darum bitte ich euch, mein lieber Herr Doktor, wollet

bleiben, wie ihr bisher gethan, in der reinen Lehre und predigen, daß man die Sünder solle und müsse zur Buße reizen nicht allein durch süße Gnade und Leiden Christi, daß er für uns gestorben ist, sondern auch durch des Gesetzes Schrecken. Denn daß sie fürgeben, man müsse allein einerlei Weise halten zu predigen die Buße, nämlich daß Christus für uns gelitten hat, sonst möchte die Christenheit irre werden, welches der rechte, einige Weg sei, das ist nichts; sondern man soll allerlei Wege predigen, als Gottes Dräuen, Verheißen, Strafe, Hilfe, und was man kann, damit wir zur Buße, das ist, mit allen Exempeln der Schrift zur Erkenntniß der Sünden und Gesetzes gebracht werden, wie alle Propheten, Aposteln und St. Paulus, Röm. 2, 4: weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße reizet? Ich setze aber, daß ich so hätte gelehrt oder gesagt, man sollt das Gesetz nicht lehren in der Kirchen, wie doch alle meine Schriften anders zeigen und von Anfang immer den Katechismum getrieben: sollt man mir darum so steif anhangen und mir selbst widerstehen, so ich immerdar viel anders gelehret und damit von mir selbst abfällig geworden." Es ist sehr charakteristisch, was Luther mit Beziehung auf seine eigne Lebens- und Lehrentwickelung weiter hinzufügt: „Ich habe müssen erfahren St. Peters Spruch: crescite in cognitione domini. So sehe ich noch keinen Doktor, kein Concilium, noch Väter, wenn ich ihre Bücher gleich destilliren sollt und quintam essentiam draus machen, daß sie das crescite gleich im Anfang vollbracht und crescite soviel als perfectum esse hätten machen können. Zum Wahrzeichen: St. Peter selbst mußte sein eigen crescite lernen von St. Paulo Gal. 2, 11 und Paulus von Christo selbst, der ihm sagen mußte: sufficit tibi gratia mea" (a. a. O. S. 7).

Beachten wir, daß was Luther hier als incrementum seiner Lehre bezeichnet, von seiten derer, die ihn besser als er sich selbst verstehen, als decrementum gedeutet wird. Er hatte anfänglich die Predigt des Gesetzes bei seiner Lehre von der Buße zurücktreten lassen, weil die vom Gesetz bewirkte Buße nichts tauge und Heuchler mache; es war eine ganz richtige Seite der Sache, daß die wahre, heilsame Buße erst aus der Liebe des in Christo geoffenbarten Guten hervorgehe; aber an eine Beseitigung der Ge-

setzespredigt überhaupt hatte er, wenn wir seinen Worten Glauben schenken, nicht gedacht. Er hatte Anlaß, gegenüber der inzwischen eingetretenen Irrung die damals zurückgestellte Seite der Sache hervortreten zu lassen.

Nun kommen seine klugen Dollmetscher und stellen die Dinge auf den Kopf, um unter der Ägide des Reformators ihre heterogenen, dem geoffenbarten Gotteswort widersprechenden Lehren an den Mann zu bringen. Denn man sehe wohl zu, was nun aus jenen früheren Äußerungen Luthers gemacht und gefolgert wird. Zwar ist Herrmann noch so weit nüchtern, daß er es für möglich hält, es könne der Sünder im Bösen verhärtet werden, wenn das ihm selbst fremde Gute ihm bei einem andern als das Lebenselement eines persönlichen Willens entgegentritt. „Aber möglich ist auch eine andere Wirkung. Es kann auch geschehen, daß der Sünder von der Schönheit sittlicher Güte hingerissen wird. Dann richtet er sich nicht in seinem bösen Triebe vor der Erscheinung des Guten auf, sondern er beugt sich vor ihm. Der Schmerz über die eigne Sünde wird dabei viel peinlicher. Aber in diesem Schmerze lebt die Sehnsucht, jenes höhere Leben möchte sein eignes werden. Das ist die Geburtsstunde des neuen Menschen. Keine psychologische Erörterung kann die Fälle feststellen, in welchen jene oder diese Wirkung eintreten müsse. Denn dies ist die Stelle, wo das Ewige und Zeitliche von dem Herrn über beides (?!) zu einem Lebendigen verbunden wird (?). Wer die anziehende Kraft des außerhalb seines eignen Selbst lebendigen Gutes empfindet, wird in den Bereich des Lebens erhoben. Wer sie nicht empfindet, kommt in einen schärferen Gegensatz gegen das Gute und stirbt damit weiter ab" (46).

Es ist unsäglich, welches Maß von Unklarheit und Vagheit über diese Sätze ausgebreitet ist. Wir wollen uns doch gegenwärtig halten, daß nach evangelischem Verständnis allein in Christo dem Versöhner und dem Verhältnis zu ihm der Umschwung begründet ist, welcher den Menschen in die Gemeinschaft Gottes versetzt. Hier dagegen wird in ganz vager Weise von einer „Erscheinung des Guten" geredet, welche „mit schöpferischer Kraft" in das Innere des Menschen eingreift. Von Menschen ist die Rede, in denen die sittliche Güte erscheint. „Die Ehrfurcht vor Personen, die

innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion" (!). „Der Glaube, der einen Christen trägt, ist damit freilich noch nicht vollendet. Aber der Christenglaube, wenn er echt ist, ist sicherlich nichts anderes als die Vollendung dieses Anfangs" (48).

Besonders die letztere Kombination des echten Christenglaubens mit dem vorher genannten Anfang des Glaubens ist charakteristisch, um die Auflösung alles spezifisch Christlichen und dessen Umsetzung in das Naturalistische, sowie das völlige Hereinbrechen des Pelagianischen zu erkennen. Wohl gemerkt, wir leugnen gar nicht, daß durch die Erscheinung und Ausprägung des Guten, wie sie durch Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi in der Person und in dem Wandel eines gläubigen Christen hervorgebracht worden ist, eine Kraft auf andere ausgeübt wird, welche sowohl beschämend wie aufrichtend zu wirken vermag. Wo immer dadurch zugleich mit dem Schmerz über die eigne Sünde die „Liebe zum Guten" in einem Menschen geweckt wird, letztere dann auch ein Motiv des Schmerzes, da ist die Voraussetzung diese, daß ein Strahl und ein Lebenspotenz des h. Geistes in die Seele gefallen sei, welche in irgend welchem Maße lebendigen Glauben an den Heilsmittler, an den Heilsgott darin geweckt hat. Aber wer könnte, wenn er des christlichen Heilswegs kundig und die Meinung unsrer Reformatoren zum Ausdruck zu bringen gewillt ist, sich's beifallen lassen, damit die natürliche Erfahrung von der Wirksamkeit guten Beispiels, persönlicher Erscheinung des Guten im natürlichen Leben zusammenzuwerfen? Hat man erst den Unterschied festgestellt, so mag man dann immerhin diese Erfahrung als Analogon gebrauchen — denn auch bei der spezifisch-christlichen Erfahrung vollzieht sich alles ohne Magie, ohne Gewaltsamkeit, in korrekt psychologischer Weise. Aber es heißt die Dinge in heilloser Weise konfundieren, wenn man ohne weiteres in einem Eindruck des persönlichen Guten „ein Werk des h. Geistes im Herzen" sieht (vgl. S. 49), wenn man ohne genauere Bestimmung und Unterscheidung die angebliche „Wurzel aller wahrhaftigen Religion", welche in der „Ehrfurcht vor Personen", in der „inneren Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte" bestehe (cf. 48),

als den Anfang des Christenglaubens, diesen als Vollendung jenes Anfangs betrachtet.

Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen von Luther gesagt werden konnte, er habe die richtige Darstellung vom Glauben nicht festgehalten; sie sei ihm gerade an diesem Punkte in einem verhängnisvollen Moment des Reformationswerkes entglitten (50). Es ist vollkommen konsequent, wenn hier ein Verkehr Gottes mit der menschlichen Seele, eine Berührung derselben durch Gott, eine heilsame Offenbarung Gottes an ihr und in ihr angenommen wird, welche lediglich durch die historische Thatsache des Lebens Jesu und ihre persönlichen Nachwirkungen in der Christenheit gegeben ist. Wer bei dieser Vagheit stehen bleibt, wer nicht die supernaturale Wirkung des göttlichen Wortes und des heiligen Geistes in erster Linie betont, ohne welche auch das persönliche Leben Christi, wie es uns überliefert ist, und das seiner wahren Jünger keine errettende Einwirkung auf uns ausüben würde; wer von Gott, dem Gotte, dem wir das Heil verdanken, nichts weiter zu sagen weiß, als daß er „der gute Wille sei, der des Wirklichen Herr ist“ (58), und wer schließlich unter dem Glauben nichts weiter versteht als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht (53), des der Wirklichkeit mächtigen guten Willens: der versperrt uns den durch die Reformation wieder erschlossenen Heilsweg, der fördert nicht unsere theologische Erkenntnis, der bietet der Gemeinde einen Stein statt des Lebensbrotes.

Großes Pathos mit geringer Klarheit — das ist hier wie anderwärts die Signatur der Herrmannschen Auseinandersetzung. Ob er überhaupt noch dem Gesetz eine Bedeutung bei dem Werke der Bekehrung beilegt, wäre es auch erst nach Weckung des Glaubens, ob die Kirche noch berechtigt ist, in irgend welchem Sinne Gesetz und Evangelium einander gegenüber zu stellen und mit einander zu verbinden, das erfährt man nicht. Die Dinge werden in einen Brei zusammengerührt. Gegenüber dieser Unklarheit suchen wir Hilfe bei Ritschl, der uns deutlicher erkennen läßt, worauf jene Reformgedanken hinauswollen.

Ritschl hat es in bestimmtester Weise ausgesprochen, daß die hergebrachte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium mit all

ihren Konsequenzen unrichtig sei. Hier spielt bei ihm dieselbe Philosophie herein, welche auch in anderen Partien der Glaubenslehre ihre verhängnisvolle Wirkung äußert. Es ist, sagt er, schlechte Metaphysik (er setzt an deren Stelle eine andere), Gotte „die Gerechtigkeit als ruhende Eigenschaft beizulegen, welche abgesehen von der Form des Willens ihm zukäme (R. u. V.[3] III 237). „Was ist überhaupt ruhende Eigenschaft, wenn die Eigenschaften der Dinge nothwendig immer als die Arten ihres Wirkens, insbesondere ihres Wirkens auf unsre Wahrnehmung gedacht werden müssen?" Man könnte daran erinnern, daß bei der menschlichen Persönlichkeit der Charakter des jeweiligen Handelns immer von einer gewissen Beschaffenheit der Person bedingt ist, und könnte die Anwendung auf Gott machen. Aber eben dies verwirft Ritschl. „Auch unsern Charakter haben wir wirklich nicht in der Ruhe, sondern in der entsprechenden Thätigkeit; und wenn er nicht aus der Thätigkeit immer von neuem erzeugt würde, so wäre er überhaupt nicht, oder würde verloren gehen. Eine Notwendigkeit für Gott, welche nicht aus seinem Willen begriffen, sondern aus einer ruhenden 'natürlichen' Eigenschaft abgeleitet wird, bezeichnet ihn als endliche und werdende Persönlichkeit. Also ist die Gotteslehre der Orthodoxie überhaupt unbrauchbar" (56).

Das Verfahren ist ziemlich tumultuarisch, und wir werden bald sehen, daß der letzte Grund des Widerspruchs gegen die „Orthodoxie" noch wo anders liegt, als in diesen philosophischen Erwägungen. Ritschl brauchte sich über die „ruhende Eigenschaft" der Gerechtigkeit nicht zu ereifern, wenn er hätte bedenken wollen, daß der von ihm angenommene Gegensatz zwischen einer ruhenden Eigenschaft Gottes und seinem Willen ein nichtiger ist. Unter allen Umständen hat der Wille einen Inhalt und einen Charakter, wenn er nicht leerer Trieb und Drang sein soll. Der Wille will in bestimmter Weise, und diese Bestimmtheit konstituiert die Eigenschaft, die wir Gotte beilegen. Ob wir nun hinter diesen stetigen, bestimmten Willen zurückgehen und hinter demselben ein entsprechend geeigenschaftetes Subjekt annehmen, oder ob wir das Subjekt eben in diesem Willen erfassen, das mag Gegenstand einer Lehrfrage sein, mag wissenschaftlich diskutiert werden, entscheidet aber dar-

über nicht, ob in dem Willen Gottes die zwiefache Bestimmtheit ist, wie sie aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für ihn abfolgt.

Wir werden also nach einem tieferen Grunde des Widerspruchs bei Ritschl zu suchen haben, als wie ein solcher in der Polemik gegen die verhaßte Platonische Metaphysik erscheint. Die schlichten unbefangenen Seelen, denen es vordem so glatt einging, daß Ritschl Gott nur als die Liebe prädiziert wissen will, werden hier die Konsequenzen dieses Satzes zu übersehen in der Lage sein und die Wahrheit bestätigt finden: duo cum faciunt (dicunt) idem, non est idem. Wenn die Schrift so redet, so meint sie es anders, als wenn Ritschl so redet.

Wir müssen dabei etwas weiter ausholen. Es liegt Ritschl sehr daran, jeden Gedanken an ein Rechtsverhältnis bei der Stellung Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott auszuschließen. Er verwirft die Vorstellung, daß Gott im Gesetz den Menschen seinen Willen kundgethan und im Falle des Gehorsams ihnen Leben zugesagt habe. In diesem Falle würde der Mensch, welcher die Gebote Gottes hielte, einen Anspruch, ein Recht auf Leben und Seligkeit haben. Natürlich nicht als Gotte koordinierte Größe, als gleichstehende, das Rechtsverhältnis eingehende Partei, sondern kraft einer Bestimmung des göttlichen Schöpferwillens, nach Maßgabe des Verhältnisses, wie es zwischen Gott und der Kreatur besteht. Aber diesen Gedanken, auch in der gegebenen, selbstverständlichen Limitation, schließt Ritschl aus.

Machen wir uns mit den Gründen bekannt, weshalb er es thut. Es werden, meint er, auf das Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit die Maßstäbe des öffentlichen Rechts angewendet, während doch jenes über die Verhältnisse im Staate hinausreicht. „Es handelt sich in der vorliegenden Ordnung des menschlichen Lebens durch Gott um die Verwirklichung des ewigen Lebens, also eines Gutes, welches weit absteht von den Zwecken, die man durch das öffentliche Recht im Staate ordnet. Damit jedoch der Eindruck erweckt werde (!), daß die gedachte staatliche Ordnung auch der Verwirklichung jenes überstaatlichen Zweckes entspreche, wird jede Übertretung des göttlichen Gesetzes nach der Analogie des Staatsverrats (!) mit der höchsten möglichen Strafe, der

Strafe des Todes oder der ewigen Verdammnis belegt. Endlich wird durch Verknüpfung der Lehre von der Erbsünde der Satz erreicht, daß alle Menschen, welche überhaupt in diese Weltordnung eintreten, sogleich dem Verhängnis der Todesstrafe unterliegen. Dieses ist die Kombination von der Ordnung des natürlichen Lebens, von welcher man allerdings durch die Versöhnung ausgenommen wird. Unter jener Voraussetzung aber wird der Vorgang der Versöhnung so gedeutet, daß die Geltung der gesetzlichen Weltordnung an den Leistungen des Versöhners bewährt wird, also auch in der christlichen Ordnung des Lebens indirekt immer fortwirkt.“ (III ^{3}, 235).

Man sieht, das denkbar schlechteste Motiv wird in Anwendung gebracht, um die Todesdrohung für die Übertreter der göttlichen Rechtsordnung zu begründen, die Analogie mit dem Staatsverrat. Es hätte wohl näher gelegen, Gott als den Inbegriff und die Quelle des Lebens vorzustellen, so daß um deswillen der Mensch, welcher von Gott sich abwendet, dem Tode anheimfällt. Hätte Ritschl die Sache von dieser Seite angefaßt, so wäre freilich die ganze Annahme von der Uebertragung der staatlichen Rechtsverhältnisse auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen in die Brüche gegangen, und die Analogie des Staatsverrats hätte sich als Absurdität herausgestellt. Auch würde er von hier aus vielmehr dazu gekommen sein, die Rechtsverhältnisse in dem Staat und insbesondere die staatliche Strafverfügung aus jenem obersten und prinzipiellen Verhältnis herzuleiten, nicht aber die umgekehrte Irrung zur Widerlegung zu benutzen.

Nachdem nun mit solchen Mitteln dem Gedanken vorgearbeitet worden ist, daß ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen nicht bestehe, wird weiterhin der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit zu demselben Zwecke benutzt. „Das Recht bezieht sich auf einen Stoff von engerem Umfang als die Sittlichkeit. Dem Rechte sind nur die gemeinsamen oder gegenseitigen Handlungen unterworfen, welche den Bestand eines Staates möglich machen. Die Sittlichkeit hingegen umfaßt auch den innern Verlauf des Willens als solchen, welcher jenseits der erscheinenden Handlungen zu erkennen ist, und umfaßt außerdem alle Handlungen, welche nach dem Maße des Rechts unbestimmt bleiben,

oder bloß erlaubt sind. Dahin gehört alles, was den Verkehr der Menschen als sittlicher Wesen betrifft, im Unterschied davon, daß sie im Staate als Glieder desselben Volkes füreinander in Betracht kommen. Es gibt einen durchaus konfusen und unrichtigen Begriff vom Staate, wenn derselbe als die gemeinschaftliche Form der Sittlichkeit als solcher bezeichnet wird. Denn die Erzeugung und Beurteilung der sittlichen Gesinnung liegt ebenso jenseits der Kompetenz des Staates, d. h. der Rechtsgemeinschaft eines Volkes, wie die Aufgaben der allgemeinen Menschenliebe die Grenzen des Volkstums überschreiten. .... Unter diesen beiden Merkmalen der größtmöglichen Ausdehnung und des umfangreichsten Motivs ist die Gemeinschaft der Sittlichkeit nur als das Reich Gottes zu begreifen. Dieser Begriff ist von Christus so ausgeprägt worden, wie er die Anschauung des nationalen Staates überbietet und zu demselben in nothwendigen Gegensatz tritt. Dem entspricht folgende Unterscheidung. Das Rechtsgesetz ist das System der Handlungen, welche aus den Zwecken des bestimmten Staates notwendig folgen. Das Sittengesetz ist das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zweck des Reiches Gottes und aus dem subjektiven Motive der allgemeinen Liebe nothwendig folgen" (ib. 236).

Das Ziel dieser weitläufigen Erörterung ist dieses, daß es als Widerspruch erscheine, das Sittengesetz in der Form des öffentlichen Rechtes zu denken (241). „Dieser Fehler aber wird in der Weltanschauung begangen, welche in der lutherischen und reformierten Theologie die Voraussetzung der Versöhnungslehre bildet. Das Gesetz der Liebe, dessen Auktorität in Gottes Wesen begründet ist, paßt nicht zu der Formel, daß die Beobachtung des Gesetzes durch die Förderung des berechtigten persönlichen Zweckes, nämlich des Erwerbs des ewigen Lebens, erwidert wird."

Wunderbar, daß hier Dinge als widersprechend angenommen werden, deren angeblicher Widerspruch schon bei einiger Überlegung und gutem Willen in Einklang sich auflöst. Wenn die dem Menschen von Gott zugedachte Seligkeit durch die Liebe bedingt ist, d. h. durch die Hingebung an Gott als die Fülle aller Realität, und die dadurch begründete Liebe der Menschen untereinander, so soll das unverträglich sein mit „der Formel, daß die

Beobachtung des Gesetzes durch die Förderung des berechtigten persönlichen Zweckes, nämlich des Erwerbes des ewigen Lebens, erwidert wird.“ Warum mußte Ritschl den letzteren Gedanken in so vertrakter Weise ausdrücken, statt in schlichter Weise die Dinge zu nehmen wie sie liegen? In der Liebe, die uns mit Gott zusammenschließt, werden wir des ewigen Lebens teilhaft, und insofern kann man sagen, daß wer das Gesetz der Liebe erfüllt, Anspruch hat auf das ewige Leben und ihm solche Liebe mit ewigem Leben vergolten wird. Man muß doch von vornherein recht widerwillig sein, um dieses Verhältnis in ein abstraktes do ut des zweier einander gegenüberstehenden Parteien zu karikieren. Und wie sonderbar, daß hier von einem „Gesetz der Liebe“ die Rede ist, dessen Auktorität „in Gottes Wesen begründet“ sei, da uns doch verboten ist, auf ein „Wesen“ Gottes zurückzugehen im Unterschied von dem, was dieses Wesens Ausdruck ist.

Aber wir verstehen, weshalb die Dinge so angefaßt und ausgedrückt werden. Es ist alles darauf angelegt und zugeschnitten, daß die verhaßte Lehre von der Sühnung des verletzten Gesetzes und hiermit die Lehre von „Gesetz und Evangelium“ ausgeschlossen werde.

Folgen wir den Irrgängen, die zu diesem Behufe eingeschlagen werden, noch etwas weiter, um zu sehen, wie sie dem vorgesteckten Ziele entgegenführen. Denn das muß man Ritschl lassen, daß er nach rechter systematischer Art keinen Schritt thut, ohne das Ziel im Auge zu behalten und das ganze Gebiet zu überschauen, welches zu diesem Behufe durchwandert werden muß.

„Indem die Orthodoxie behauptet, daß das Gesetz der Liebe, welches das Handeln der Menschen unter sich und im Verhältnis zu Gott regelt, ein Spiegel der Gott wesentlichen Gerechtigkeit sei, hat sie dieselbe in möglichst unvollständiger Weise abgeleitet. Jedes Gesetz des Handelns kann nur aus dem Zwecke der Gemeinschaft erklärt werden, welcher das Gesetz dienen soll. Ist der Zweck die Befähigung eines Volkes zu dem gemeinschaftlichen Handeln, durch welches ein Volk als solches existiert, und durch welches jedem Volksgenossen und jeder Interessengemeinschaft der Schutz zur Ausübung ihrer durch das Gesamtinteresse des Volkes beschränkten, aber übrigens berechtigten Einzelzwecke vermittelt wird,

so ist das Gesetz das Rechtsgesetz eines Staates. Ist der Zweck die denkbar innigste Verbindung der Menschen durch Gesinnung und Handeln, so wird das Gesetz der Liebe als Sittengesetz gewonnen“ (241).

Die Haltlosigkeit dieser Ausführung wird hier auch blöden Augen einleuchten. Lassen wir die Frage einstweilen ausgesetzt, ob jedes Gesetz des Handelns aus dem Zweck der Gemeinschaft zu erklären sei und ob nicht vielmehr der Zweck der Gemeinschaft auf ein höheres, über ihr stehendes, sie normierendes Gesetz zurückweise, so ist es jedenfalls total verfehlt, das Gesetz der Liebe, welches für die christliche Gemeinschaft gilt, aus dem Zwecke der denkbar innigsten Verbindung der Menschen durch Gesinnung und Handeln abzuleiten. Wie kann man den Zweck der christlichen Gemeinschaft in so vager und unzureichender Weise bezeichnen und daraus das „Gesetz der Liebe“ deduzieren! Die Liebe, welche das Gesetz dieser Gemeinschaft ausdrückt, ist zunächst als Liebe zu Gott und auf Grund dessen weiterhin als Verhalten der Gemeinschaftsglieder zu bestimmen. Für Gott geschaffen, ihm zugewendet, in ihm das höchste Gut erkennend und findend, üben sie damit diejenige Liebe, worin der oberste Zweck ihres Daseins gelegen ist; und als so Verbundene üben sie untereinander das Verhalten der Liebe, welches aus jener gemeinsamen Beziehung zu Gott abfolgt, welches ihnen als Kindern des Vaters, als Geschwistern dieser Gottesfamilie eignet. Denn die generelle Erschaffung des Menschen, zur Entwickelung und Aktualisierung der in ihn gelegten Potenzen, läßt von vornherein jenen Zweck der obersten Beziehung zu Gott als in Gemeinschaftsform zu erreichenden erscheinen.

Es ist nun eine überaus mechanische und hölzerne Gegenüberstellung, wenn Ritschl hinzufügt (III³, 241): „Im Sittengesetz ist nicht die Aussicht begründet, die aus dem Rechtsgesetz folgt, daß die Beobachtung des allgemeinen Rechtes durch den Schutz und die Förderung der individuellen Rechte vergolten wird; vielmehr ist eine solche Berechnung der Gegenseitigkeit von Pflicht und Recht durch das Sittengesetz ausgeschlossen. Wenn dieselbe auch accidentell mit dem Bestande der sittlichen Gemeinschaft verbunden ist, so ist sie eben keine wesentliche Bedingung für die

Pflichterfüllung des einzelnen . . . Eine Kompensation zwischen Pflichten und Rechten findet notwendig nur in der Staatsgemeinschaft statt; in der sittlichen Gemeinschaft des Handelns aus Liebe ist eine solche zufällig möglich, aber nicht als Bedingung notwendig." So muß man die Dinge verdrehen, um den richtigen Gegensatz herauszubekommen. Freilich wird wer Gott liebt über alles und seinen Nächsten als sich selbst selig sein in diesem seinen Thun (Jak. 1, 25) und eine Berechnung über die Gegenseitigkeit von Pflichten und Rechten nicht anstellen. Aber eben darin, daß Gott ihn mit dieser Bestimmung geschaffen und solche Seligkeit ihm vorgesehen, ist gelegen, daß das gottgemäße Thun mit dem Genuß der Seligkeit ihm vergolten wird, ja daß er unter so bewandten Umständen ein Recht hat auf solche Vergeltung. Dieses Recht fußt auf freiem Entgegenkommen und ungeschuldeter Gabe Gottes: es ist eine Bejahung und Anerkennung der göttlichen Treue, wenn der Mensch, der Zusage Gottes trauend, des ihm damit gewährten Rechtes, welches kein andres als ein Kindesrecht ist, sich bedient.

Es ist ferner eine schiefe und unwahre Behauptung, daß jedes Gesetz des Handelns nur aus dem Zwecke der Gemeinschaft erklärt werden könne, welcher das Gesetz dienen soll, und daß auf solche Weise das Gesetz der Liebe als Sittengesetz gewonnen werde. Dabei mögen die Juristen an ihrem Teile hinsichtlich des Staates stehen bleiben: für den Theologen geziemt es sich, weiter zurückzugehen und die letzten Gründe und Ziele ins Auge zu fassen. Der Zweck einer Gemeinschaft ist nicht ohne weiteres gegeben und darf nicht bloß empirisch aufgenommen werden. Mag es wahr sein, daß, nachdem der Zweck der Gemeinschaft fixiert und erkannt worden ist, daraus weiterhin das Verhalten abgeleitet werden kann, welches den Gliedern der Gemeinschaft zukommt, so wird doch anderseits jener Zweck nach einer höhern, über der Gemeinschaft stehenden Norm sich bestimmen, welche eben darum, weil sie die Gemeinschaft zu einem bestimmten Zweck geordnet hat, als das Gesetz derselben erscheint. Es würde zu weit führen, dies in Beziehung auf den Staat hier speziell zu begründen und zu erläutern. Nur vorübergehend und andeutungsweise mag darauf hingewiesen werden, daß vom theologischen Standpunkte aus dem Staate sein

Zweck mit Beziehung auf das Reich Gottes gegeben werden muß und schon darum ganz unmöglich ist, bei dem Gedanken des Rechtsschutzes, sei es bezüglich des Gesamtinteresses, sei es hinsichtlich der Einzelzwecke, stehen zu bleiben. Für die theologische Betrachtungsweise will auch vor allem erwogen sein, daß die thatsächliche Gestalt des Staatslebens das Dasein der Sünde zu ihrer Voraussetzung hat, und daß weder die Zweckbestimmung des Staates noch die Art ihrer Realisation ohne diese Beziehung verstanden werden kann. Man sieht, welche Modifikationen die Ausführungen Ritschls erleiden werden, wenn man diese für den Theologen unausweichbaren Momente hinzunimmt.

Indessen ist es für uns in erster Linie die Gemeinschaft des Reiches Gottes, worauf unser Augenmerk gerichtet sein muß. Hier kommt es zu Tage, weshalb Ritschl den irrigen Satz voranstellte, daß aus dem Zwecke einer Gemeinschaft das für sie bestehende Gesetz sich ergebe. Die Herstellung des Reiches Gottes ist sein Selbstzweck, und es wird realisiert, indem die Menschen jenen Selbstzweck Gottes zu dem ihrigen machen. Daraus, daß Gott die Liebe ist, erklärt sich dieser sein Selbstzweck, und wiederum ist die hiermit gegebene Einheit des Menschengeschlechts der Einheit des göttlichen Willens soweit gleichartig, daß darin das Korrelat der göttlichen Liebe zu erkennen ist (ib. 267). Ebendeshalb ist das Sittengesetz, welches aus dieser Zweckbestimmung „gewonnen wird", das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, „welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjektiven Motive der allgemeinen Liebe notwendig folgen" (240).

Ich habe bereits an einem andern Orte (vgl. insbes. „Zur Theologie A. Ritschls S. 61 ff.) nachgewiesen, daß und warum die hier zu Grunde gelegte Fassung des Gottesbegriffs falsch ist. Da in der h. Schrift es ebenso heißt, Gott sei Geist oder er sei Licht, wie daß er Liebe sei, so hat man gleiches Recht und gleiches Unrecht, eine dieser Bestimmungen auszuwählen und damit die Aussage von Gott dogmatisch zu beginnen. Und was die Hauptsache ist: man zerstört den christlichen Gottesbegriff, wenn man Gott durch Setzung des Selbstzweckes in das aus Menschen bestehende Reich Gottes in prinzipielle Abhängigkeit bringt von anderem, das nicht

er selbst ist. Gott ist seiner selbst Ursprung und Ziel, sein Selbstzweck kann nicht außer ihm gelegen sein. Und alle Liebe Gottes, welche eben darum freie Liebe ist, will eben darauf begründet sein, daß er sich Selbstzweck ist. Denn es gibt keine größere Liebe als die Bestimmung von allem zu ihm, *εἰς αὐτόν* (Röm. 11, 36). Die h. Schrift kennt nur diese freie Liebe, und die Annahme eines Selbstzweckes Gottes, welcher die Setzung von Wesen außer ihm von vornherein als notwendig involviert, ist schriftwidrig.

Von hier aus ist nun Beides, Gesetz und Evangelium, dogmatisch zu begreifen, und auch die Schwierigkeit des Nebeneinanderstehens, des Widereinander, welches doch zugleich eine Beziehung aufeinander ist, wird dadurch klar. Es ist ja ein ganz nichtsnutziges Bemühen, das gesetzliche Verhältnis aus der wechselseitigen Beziehung Gottes und des Menschen hinwegschaffen zu wollen. Und da auch nach Ritschl Gottes strafende Reaktion zuletzt diejenigen trifft, welche die Liebe Gottes verschmähen, so ist hiermit ebenfalls Wiedervergeltung gesetzt. Der Wille Gottes über das Menschengeschlecht, wie immer er gefaßt werde, konstituiert das ihm geltende Gesetz, und es ist, soll anders die Majestät dieses Gesetzes in Kraft verbleiben, unmöglich, daß nicht strafende Reaktion gegen die Übertreter dieses Gesetzes erfolge.

Für uns stellen sich demgemäß die Dinge so, daß die Liebe zu Gott, welches das oberste Gesetz für den Menschen ist, eben aus der Bestimmung des Menschen für Gott, aus der göttlichen Liebe zu ihm folgt, und daß zur Wiedergewinnung eben dieser Liebe der Gnadenratschluß Gottes und die Liebesthat des Sohnes ihn, den Gefallenen, befähigt. Während jene Bestimmung selbst aus dem göttlichen Wesen in seiner Beziehung auf die persönliche Kreatur abfolgt und als dem Menschen geltendes Gesetz ebenso unveränderlich ist, wie Gottes Wesen an sich, dient der ewige Erlösungsratschluß, dessen Fassung und Ausführung das Evangelium verkündigt, jener Bestimmung des Menschen und will die spontane Realisation desselben trotz des eingetretenen Falles herbeiführen. Das Gesetz des Für-Gottseins herrscht schlechthin in der geschaffenen, insbesondere in der Menschenwelt und ist die Grundlage des gesamten Sittengesetzes. Aus ihm leitet sich erst ab was an Rechtsordnung innerhalb des sozialen und staatlichen Lebens besteht, so

zwar, daß dabei die Scheidung zwischen Legalität und Moralität durch die vorhandene und andauernde Sünde einerseits und anderseits durch die Notwendigkeit bedingt ist, mittels der Rechtsordnung dem Menschen in seiner generellen gleichwie in seiner individuellen Bestimmtheit die Verwirklichung seiner mannigfachen Lebenszwecke, insbesondere seines höchsten Lebenszweckes zu ermöglichen.

Gesetz und Evangelium werden daher seitens des Amtes, das die Versöhnung predigt, niemals isoliert voneinander verkündigt werden dürfen. Das Gesetz enthält die aus dem Wesen und Willen Gottes erfolgende Forderung, welche die Bestimmtheit des Menschen als That seiner Selbstbestimmung erheischt, im andern Falle aber den Sünder unter das verletzte Gesetz beugt. Denn das folgt aus dem Wesen Gottes, daß er sein Majestätsrecht nicht preisgeben kann, sondern dem Widerstrebenden gegenüber in der Strafe aufrechterhält; wie ja eben darum auch Ritschl zuletzt gar nicht umhin kann, eine strafende Reaktion Gottes zu setzen denen gegenüber, welche seine Liebe verschmähen. Aber mit der Forderung des Gesetzes, der Liebe, dem Sünder gegenüber ist der Erfolg der Leistung nicht gesetzt, nicht einmal die Erkenntnis ihrer Berechtigung und des Unrechts dessen, der jener Forderung sich entzieht. Dazu bedarf es einer Einwirkung auf das Herz des Sünders, kraft deren er in den Stand gesetzt wird, beides zu erkennen, das Recht der Forderung und das Unrecht seines Lebensstandes, zugleich mit der Möglichkeit, diesen zu wenden und dem Gesetze zu genügen.

Ich habe in dem System der christlichen Wahrheit versucht, jenen zwiefachen Thatbestand auf seinen letzten Grund in Gott, auf Gottes Schöpfungs- und Erlösungsidee und deren Verhältnis zu einander, zurückzuführen. Ich gehe hier darauf nicht weiter ein und lasse dahingestellt, ob es eine geeignetere Form gibt, dogmatisch jenen Thatbestand zu begründen. Nur dies sollte hier betont und zur Klarheit gebracht werden, daß und warum es von der höchsten Wichtigkeit ist, das in unsrer Kirche und in unsrer Theologie von alters her festgehaltene Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu behaupten. Es ist eine Thorheit, das Gesetz allein, abgesehen von dem Evangelium, zum Zwecke heilsamer

Reue und Buße predigen zu wollen. Es ist eine schwere Verirrung, bei der Predigt des Evangeliums das Gesetz ausschließen zu wollen, nicht bloß in dem Sinne, wie Agricola es meinte, sondern vornehmlich auch in dem Sinne, wie es Ritschl meint. Es ist eine bis in das Mark des evangelischen Glaubens eingreifende Verfehlung, wenn man von einer Predigt des Evangeliums redet, ohne die schlechthin supernaturalen Kräfte in Betracht zu ziehen, durch welche allein dem Evangelium die Macht innewohnt, die Herzen der Menschen für das Gesetz aufzuschließen, ihnen das Verständnis der Erlösungsthat zu vermitteln und durch Weckung aufrichtiger Buße die gläubige Aneignung derselben zu ermöglichen.

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.

Frank, Geheimrat, Prof. D. **Fr. H. R.**, **Die Theologie der Konkordienformel** historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 Mk.

— —, **System der christlichen Gewißheit. 2.** Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 19 Mk.

— — **System der christlichen Wahrheit. 2.** verb. Aufl. 2 Bde. 16 M., eleg. geb. 19 M.

— — **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 M., eleg. geb. 18 M.

— — **Zur Theologie A. Ritschl's. 3.** wesentlich erweit. Aufl. 2 M.

— —, **Über die Lebensmacht der Gnadenmittel im Sinne luther. Lehre.** Vortr. a. d. luth. Konf. in Hannover. 50 Pf.

Rüling, J., **Die Grundlagen des christlichen Glaubens** auf Grund von Frank's System der christl. Gewißheit. 1 Mk. 80 Pf.

Neue kirchliche Zeitschrift in Verbindung mit Geh. Rat, Prof. D. Frank und Oberkonf.-Rat D. von Buchrucker 2c. herg. von G. Holzhauser. I. u. II. Jahrg. pro Qu. 2 Mk. 50 Pf.

Seeberg, Prof. D. R., **Der Begriff der christlichen Kirche.** I. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 3 Mk.

— —, **Brauchen wir ein neues Dogma?** Vortrag gehalten auf der Leipziger Pastoralkonferenz am 21. Mai 1891. 60 Pf.

Bachmann, Pf., **Die wichtigsten Symbole der reformierten u. katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 1891. 3 Mk.

Bonwetsch, Prof. D. **Nath.**, **Die Geschichte des Montanismus.** 4 Mk.

— —, **Methodius von Olympus.** I. Schriften. 1891. 13 Mk.

Bredenkamp, Prof. D. **C. J.**, **Der Prophet Sacharia** erklärt. 3 Mk.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 Mk.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. D. Thomasius exegetisch und homiletisch bearbeitet. 5 Mk. 50 Pf., geb. 6 Mk. 70 Pf.

— —, **Die evangelische Konfirmation**, vornämlich in der lutherischen Kirche. 3 Mk.

Dombart, B., **Octavius.** Ein Dialog des M. Minucius Felix. **2.** Ausgabe. 2 Mk. 40 Pf.

Ebrard, Konf.-R., **Der Brief Pauli an die Römer** übersetzt und erklärt. Nach des Verf. Tod herausgeg. von Repetent Ph. Bachmann. 6 Mk.

Märker, Pf. Dr. **O.**, **Der Zwischenzustand.** Eine Untersuchung über das Reich der Toten. $4\frac{1}{2}$ Bog. 1891. 1 Mk.

Medicus, Pfarrer **E. F. H.**, **Geschichte der evang. Kirche** im Königreich Bayern d. d. Rh. nach gedruckten und theilweise ungedruckten Quellen bearbeitet. 6 Mk.

— —, Supplementband, Die Geschichte der evang. Kirche der Rheinpfalz enthaltend. 2 Mk.

Miodonski, Dr. phil. **Adam**, **Anonymus adv. aleatores.** (Gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian Celerinus und an den karthag. Klerus. (Cypr. epist. 8. 21—24.) Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt. Mit einem Vorworte von Professor Ed. Wölfflin. 2 Mk.

Ostertag, Pfarrer **E.**, **Helfen und Heilen.** Bilder aus der evangelischen Liebesthätigkeit, vornehmlich der bayerischen Landeskirche. 4 Mk. 80 Pf., geb. in Gzlwdbd. 5 Mk. 60 Pf.

Oettingen, Professor D. **A. v.**, **Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik.** **3.** vollst. umgearbeitete Auflage. Mit tabellarischem Anhang. 15 Mk.

— —, **Die christliche Sittenlehre**, deduktive Entwicklung der Gesetze christl. Heilslebens im Organismus der Menschheit. 12 Mk.

— —, **Christliche Religionslehre auf reichsgeschichtlicher Grundlage.** Ein Handbuch für den höheren Schulunterricht. 6 Mk.

Plitt, Professor D. **Gustav**, **Grundriß der Symbolik** für Vorlesungen. In **2.** Auflage bearbeitet von Dr. Fr. Wiegand. 3 Mk.

— —, **Einleitung in die Augustana.** I. Hälfte: Geschichte der evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 Mk. II. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs. 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Apologie der Augustana** geschichtlich erklärt. 4 Mk.

Preger, Dr. **W.**, **Matthias Flacius Illyrikus** und seine Zeit. 1. Hälfte: 4 Mk. 80 Pf., 2. Hälfte: 6 Mk.

Repetitorium der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. **2.** Aufl. 2 Mk.

Schmid, Professor D. **H.**, **Handbuch der Kirchengeschichte.** 2 Bde. à 5 Mk., geb. 6 Mk. 20 Pf.

Schmidt, Lic. th. **K.**, **Die Apostelgeschichte** unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit kritisch und exegetisch behandelt. I. 6 Mk.

Schnedermann, Prof. D. **G.**, **Frank und Ritschl.** Ein erweiterter Vortrag. 3 Bogen. 1891. 75 Pf.

Seeberg, Magister **Alfr.**, **Die Anbetung des „Herrn" bei Paulus.** 1891. 80 Pf.

Sommer, Lic. th. J. L., **Die epistolischen Perikopen** des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch. **3.** verb. Aufl. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— — **Die evangelischen Perikopen** des Kirchenjahres exegetisch und homiletisch. **3.** verb. Aufl. 1892. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— — **Die evangelischen Perikopen** nach der Auswahl von Professor Thomasius exegetisch und homiletisch bearbeitet. 7 Mk. eleg. geb. 8 Mk. 50 Pf.

— — **Das Evangelium Matthäi** praktisch ausgelegt. 4 Mk.

Thomasius, G., **Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. **Dritte** Auflage bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk. eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. **Zweite** Auflage. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände in 3 Abt. 22 Mk., eleg. geb. 25 Mk.

Übersicht der Kirchengeschichte. 1 Mk. 50 Pf.

Volck, Prof. D. **W.**, **Der Segen Moses.** Deut. Kap. XXXIII. untersucht und ausgelegt. 4 Mk.

Zahn, Prof. D. **Th.**, **Acta Joannis** unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlaß bearbeitet. 10 Mk.

— —, **Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.** I. Teil: Tatian's Diatessaron. 9 Mk. II. Teil: Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien. 8 Mk. III. Teil: Supplementum Clementinum. 7 Mk. IV. Teil: Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche v. Johs. Haußleiter. — Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessarons von Dr. Ernst Sellin. — Analekta zur Geschichte und Literatur der Kirche im zweiten Jahrhundert von Th. Zahn. 1891. 8 Mk.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Band Das neue Testament vor Origenes. 1. und 2. Hälfte. à 12 Mk. II. Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte 1. Abth. 5 Mk. 70 Pf.

— —, **Einige Bemerkungen zu Adolf Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentl. Kanons.** 60 Pf.

— —, **Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.** 3 Mk.

— —, **Missionsmethoden** im Zeitalter der Apostel. 2 Vorträge. 80 Pf.

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.